Biblische Zeitfragen
Ein Broschürenzyklus – gemeinverständlich erörtert
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr

Der Bibl. Zeitfragen zwölfte Folge herausgegeben von

Dr. P. Heinisch
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
in Nymwegen

Heft 3/4

Dr. Maier
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
in Breslau

Das Frömmigkeitsideal der Propheten

Von
Dr. Rupert Storr
Rottenburg N.

Printed in Germany

Münster i. W. 1926
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen.

Das Interesse für die wichtigen biblischen Fragen ist nicht nur bei den Theologen vorhanden, sondern es nimmt auch in erfreulicher Weise bei den gebildeteren Laien von Tag zu Tag zu. Die theologische Wissenschaft muß bestrebt sein, dem Bedürfnis nach Aufklärung über die biblisch-historischen Grundlagen unserer christlichen Weltanschauung entgegenzukommen. Da populär-wissenschaftliche Vorträge nur in größeren Städten gehalten werden können, die theologischen Zeitschriften aber meist nur in die Kreise des Klerus dringen, so hat die Verlagsbuchhandlung sich entschlossen, in den **Biblischen Zeitfragen** einen Zyklus von Broschüren herauszugeben, welche in einer auch der gebildeteren Laienwelt verständlichen Form jene biblischen Einzelfragen behandeln sollen, die im Vordergrund der Diskussion stehen. Die wissenschaftliche Leitung des Unternehmens haben z. Z. die Universitätsprofessoren Dr. P. Heinisch Nymwegen und Dr. Maier in Breslau. Eine Reihe von bewährten Vertretern der alt- und neutest. Exegese haben ihre Mitwirkung zugesagt. Subkriptionspreis der Folgen (12 Hefte) 8,— Goldmark, gebd. in Original-Band 9,50 Goldmark.

Die früheren Folgen können noch jetzt bezogen werden.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,80
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,80
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,80
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,80
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,80
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,80
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 4. Aufl. —,80
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,80
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,80
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,80
12. Dr. P. Heinisch (Nymwegen), Griechentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,80

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,80
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,80
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,80
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,80

5./6. Dr. Friedr. Maier, Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,60

7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,80

8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,60

10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,80
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,80
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,80

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Biblische Zeitfragen
Zwölfte Folge / Heft 3/4

Das Frömmigkeitsideal der Propheten

Von
Dr. Rupert Storr
Rottenburg N.

Münster i. W. 1926
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 28. Junii 1926.

Nr. 3740.

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Überblickt man die reiche Literatur über die Propheten, so möchte man sich fast verwundern, daß im allgemeinen nur die Außenseite derselben durch Text- oder Literarkritik, daß nur ihre Theologie oder ihre Religion behandelt wurde, daß so viele an sich zwar wichtige kleine Einzelheiten bearbeitet sind, dagegen der Blick aufs Große, auf das, was die Propheten eigentlich waren und wollten, fast vollständig fehlt. Man hat mehr das Werden, als das Sein, mehr die Form, als das Wesen ihrer Wirksamkeit erforscht, mehr ihre Religion, als ihre Religiosität dargestellt. So blieb es ein Geheimnis, woran es eigentlich gelegen sei, daß die Propheten bei jeder neuen Betrachtung Neues bieten, daß sie bis auf den heutigen Tag ihre Anziehungskraft nicht verloren haben, ja daß sie gerade heute diese aufs neue bewähren, wenn anders ein Oswald Spengler mit seiner Behauptung recht behält, daß gerade für uns Deutsche die Propheten von erhöhter Bedeutung würden. Daß es heilige Bücher sind, in denen Gottes Heiliger Geist zu uns redet, dürfte zur Erklärung des unvergänglichen Wertes der Propheten nicht ausreichen; denn diese Tatsache berührt nur eine Seite der prophetischen Literatur, die göttliche. Auch die andere, die menschliche, muß etwas an sich haben, das Ewigkeitswerte enthält. Nur gilt es, hinter der Form den Inhalt, im Leibe die Seele, unter dem zeitlich Bedingten das Ewige, Unbedingte herauszufinden. Andererseits aber müßte ebenso hinter dem Objektiven das Subjektive, aus der Religion der Propheten ihre Religiosität herausgestellt werden. Diese, d. h. die Frömmigkeit der Propheten und das Ideal, das ihnen für sich und ihr Volk vorschwebte, dürften es wohl wert sein, ihnen eine eigene Untersuchung zu widmen [1]).

---

1) Eigentliche Literatur, die sich mit unserm Thema abgeben würde, habe ich nicht gefunden. Einzelne Gedanken und Hinweise finden sich in den verschiedenen Kommentaren zu den Propheten und in den Darstellungen

Was waren die Propheten? Man nennt die Propheten „Sturmvögel der Weltgeschichte“ (Am. 3, 6–8), „das verkörperte Gewissen des Volkes“ [1]) (Mi. 2, 11; 3, 5—8), Is. 51, 16; 59, 21; Jer. 1, 9; 5, 14; 15, 19 werden sie deshalb auch der „Mund“ Gottes geheißen; Ez. 3, 17; 33, 7 „Wächter über das Haus Israel“ (vgl. hierzu Is. 21, 11; Jer. 6, 17). Ihre Aufgabe ist es, die Satzungen Gottes zu verkünden (Is. 21, 10), ob gelegen oder ungelegen (Jer. 1, 8–10; Ez. 2, 5. 7; 3, 11. 27); sie sollen ausrotten und zerstören, verderben und niederreißen, aber auch aufbauen und pflanzen (Jer. 1, 10; 18, 7; 31, 28; 42, 10; 45, 4); sie sind kurz gesagt die Männer Gottes (3. Kg. 17, 18; 4. Kg. 4, 9. 16. 25). Eine etwas anders gewendete, aber doch ähnliche Auffassung der Propheten und ihrer Aufgabe tritt uns aus den späteren Büchern des A. T. entgegen. Man vergleiche Sir. Kapp. 48 und 49. In 2. Makk. 15, 12—16 erscheint der Prophet Jeremias als der große Beter und Mittler zwischen Gott und seinem Volke. Das ganze Auftreten und Wirken Jesu rief bei seinen Zeitgenossen die Erinnerung an die Propheten der alten Zeit wach, die man ja schon in Johannes dem Täufer, wiedererstanden glaubte. Aus all dem können wir entnehmen, daß die Propheten und ihr Wirken begrifflich nicht ganz zu fassen sind, daß ein Rest bleibt, das, was an ihnen unaussprechlich ist. H. Gunkel [2]) hat deshalb mit seinem Satz, die Propheten sind „eben Propheten“, nicht so unrecht, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Große religiöse Persönlichkeiten, Persönlichkeiten

der Biblischen Theologie bzw. Religionsgeschichte. Soweit es sich um neuere Werke handelt, sind sie entweder religionsgeschichtlich oder religionsvergleichend oder theologisch-dogmatisch eingestellt. In Betracht kommen hier vor allem ff. Werke: B. Duhm, Die Theologie der Propheten 1875; ders. Israels Propheten 1916; ders. Jesaia[3] 1914; R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel 1921; Ed. König, Theologie des Alten Testaments 1922; K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion[5] 1907; H. Schultz, Alttestamentliche Theologie[5] 1896; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Religion (in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“ I, 4)[2] 1909. Auch von katholischen Autoren ist trotz sehr beachtenswerter Arbeiten über die Propheten gerade über die vorliegende Frage so gut wie nichts vorhanden. Wir besitzen wohl eine ansehnliche Zahl trefflicher Einzelarbeiten aus der Biblischen Theologie, aber abgesehen von H. Zschokke, Theologie der Propheten 1877 keine Zusammenstellung dessen, was die Propheten lehrten und lebten. (Da das Manuskript am 17. 5. 1924 bereits abgeschlossen war, konnte die seither erschienene Literatur nicht mehr benutzt werden).

[1]) C. H. Cornill, der israelitische Prophetismus[13] 1920, 35 f. P. Heinisch, Das Buch Ezechiel (= Die hl. Schriften d. A. T. VIII, 1) 1923 zu Ez. 3, 16 f. [2]) Die Propheten 1917, 1.

von Geist und Kraft[1]), die zum heiligen Rat Gottes gehören (Jer. 23, 18), lassen sich nicht so leicht in Begriffe fassen, wie einfache Prediger oder Typen der Frömmigkeit und Buße. Wohl verkündeten sie die Rechte Gottes an die Menschen und deren Pflichten ihrem Gott gegenüber, aber das war nicht alles, sie wollten der Welt den Geist geben, der in ihnen waltete (Zach. 4, 6), sollten doch alle Menschen Vertraute Gottes werden (Js. 54, 13; Jer. 31, 33 f.). Sie wollten Lehrer des Volkes sein, ja Lehrer der ganzen Welt, und es ist verkehrt, sie bloß zeitgeschichtlich auffassen zu wollen[2]), aber sie wollten „noch mehr" sein als Lehrer, etwas „ganz anderes" bringen als Erkenntnisse. Ihr Ideal lag nicht auf dem Gebiet des Wissens und Beweisens, kaum auf dem des Erlebens und des innerlich Bewußtwerdens, sondern auf dem übernatürlichen Gebiet des von Gott gegebenen Lebens auf Grund des Glaubens. Dieses Ideal suchte ein jeder der Propheten, je nach Zeit, Ort und Persönlichkeit in der Ausgestaltung verschieden, in den Grundgedanken aber einig, durchzuführen.

Ehe wir an die Einzeluntersuchung herangehen, müssen wir uns über die dabei zu befolgende Methode klar sein. Der nächstliegende und herkömmliche Weg wäre der historisch-genetische, der aufzuzeigen hätte, wie das Frömmigkeitsideal der Propheten sich entwickelte und auswirkte. Da es sich aber bei unserer Untersuchung nicht darum handeln kann, das Frömmigkeitsideal der Propheten dogmen- oder religionsgeschichtlich darzulegen, da es uns nicht auf das Werden, sondern auf das Sein ankommt, so dürfte es sich doch empfehlen, den systematischen Weg zu gehen. Zudem herrscht ja noch lange keine Übereinstimmung über die Abfassungszeit einzelner wichtiger Stücke innerhalb der prophetischen Literatur.

Dieser letztere Weg muß auch deswegen begangen werden, weil wir bei den Propheten keine Theorien der Frömmigkeit finden, sondern fließendes Leben in seiner ganzen Unmittelbarkeit. Das Letzte im Leben ist aber über Raum und Zeit erhaben, es ist jenes Unaussprechliche und Unausgesprochene, das Gott uns geschenkt hat, damit wir es entfalten und ihm so wieder zurückbringen.

Noch eine andere methodische Vorbemerkung sei gestattet: Wir haben es bei den Propheten mit orientalischen Seelen zu tun, die eine andere Art aufweisen als okzidentalische. Im orientalischen

1) E. König, Das atl. Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung 1910, 38

2) H. Gunkel, l. c. 69 meint dies.

Denken herrscht nicht der Begriff, sondern die Anschauung, nicht die Entwicklung, sondern die Entfaltung; wenn ich Bilder gebrauchen soll: nicht die Gerade, sondern der Kreis, nicht die Ebene, sondern die Kugel, nicht die Farbe, sondern der Ton. Allegorie und Symbolik sind gewollte und bewußte Ausdrucksmittel und nicht erst von einer späteren Erklärung in den Text hineingelegt. Hieraus erklärt sich die Ideenflucht anstatt der Ideenassoziation, die oft so dunkle Sprache anstatt klarer Darlegungen [1]). Dies alles sind nun zwar typische Merkmale des primitiven Denkens, zeigen sich aber im orientalischen Schrifttum auch beim geschulten Denken.

---

[1]) Vgl. hierzu M. Buber, Vom Geist des Judentums 1916, 23; E. Bischoff, Die Kabbalah² 1917, 3 ff.

I. Teil. Die Elemente der Frömmigkeit.

1. Die Frömmigkeitserfahrung.

a) Man mag sich zur Religion Israels stellen, wie man will, dies eine wird niemand verkennen, daß die Propheten, in erster Linie die Schriftpropheten, einen Höhepunkt in der Religion und in der Religiosität darstellen. Worin besteht dieser Höhepunkt? Welches sind die Erfahrungen, die der Fromme [1]) mit seiner Frömmigkeit in sich erlebt? Die Propheten kennen, soweit sie darauf zu sprechen kommen, zwei Arten solcher Erfahrung, eine sinnliche und eine geistige. Die sinnliche Erfahrung bezeichnen sie mit den Worten: sehen, hören, berühren, essen; die geistige mit dem Wort: erkennen.

Die Erfahrungen der ersten Reihe sind nun allerdings vorherrschend Formen der Offenbarung, werden aber dadurch zu Frömmigkeitserfahrungen, daß sich Gott nicht jedem offenbart, sondern nur dem Frommen, und daß die Propheten überzeugt sind, daß, soweit der Mensch nicht sich selbst Hindernisse bereitet, jeder fähig ist, dieselben Erfahrungen zu machen. Doch braucht es eine Vorbereitung, dem „Sehen" geht ein „Spähen" [2]) voraus (Js. 21, 6; Jer. 6, 17; Ez. 3, 17; Hab. 2, 1). Psychologisch gedeutet spricht sich darin eine Geneigtheit des Willens und ein Aufmerken des

---

[1]) Für „fromm", „Frömmigkeit" gebrauchen die Propheten fast ausschließlich das Wort zaddiq, bzw. zedāqāh. Seiner Grundbedeutung nach bezeichnet der Stamm ein korrektes Verhalten. Wer sich also gegen Gott und gegen den Nächsten so benimmt, wie es sich gehört, der ist zaddiq, der besitzt zedaqah. Die Norm für ein solches Verhalten ist ein Ausspruch Gottes, der rechtliche Verpflichtung in sich schließt, eine mischpat jahweh. Im weiteren Verlauf nimmt dann zedaqah die Bedeutung „Sieg", „Vollendung", „teleiosis" an. An einer Stelle (Mi 7, 2) ist das Wort chāsid und jāschār verwendet. Das erstere bezeichnet mehr die innere Gesinnung, das zweite mehr das äußere Verhalten, im Lateinischen entspricht allen dreien am besten pius. Selten dem Wortlaut nach, öfters der Sache nach wird der Fromme mit chākhām bezeichnet (Jer. 9, 12; Os. 14, 2–14; vgl. Bar. 3, 9–4, 4). Daß fromm und weise schon längst vor dem Exil identisch sind, hat L. Hackspill aufgezeigt (Rev. bibl. X (1901), 204). Vgl. auch noch P. Heinisch, Das Buch der Weisheit 1912 und J. Göttsberger, Die göttl. Weisheit als Persönlichkeit im A. T. (= Bibl. Zeitfr. IX, 1/2) 1919.

[2]) Vgl. hierzu H. Gunkel, Die Propheten 1917, 19.

Verstandes aus, eine Hingabe der ganzen Persönlichkeit in erwartungsvoller Stimmung an das, was von seiten Gottes sich ereignen werde. Es ist dies die eine Seite der eudokia, des Interesses an Gott und Göttlichem, die Gebetshaltung der Seele.

Ist so die Seele auf Gott eingestellt, dann kommt es zu einem „Sehen". E. König [1]) hat den durchgreifenden Unterschied zwischen chāsāh „schauen" und rā'āh „sehen" herausgestellt. Chāsāh ist das undeutliche Wahrnehmen, das den falschen Propheten charakterisiert, das rā'āh kommt allein dem echten Propheten zu, der von der realen Gegenwart Gottes und der Realität seiner Offenbarung durchdrungen ist. Die Tatsache der Existenz Gottes und die Tatsache seiner Offenbarung liegt also vor aller Erfahrung, wird durch diese nicht erzeugt; in der Gotteserfahrung wird sie nur subjektiv gewiß. Dieser Unterschied zwischen den beiden Termini läßt sich bei allen Propheten von Amos bis Zacharias feststellen. Auch die Art ihres Sehens beschreiben die Propheten, zwar mehr negativ und, wo es positiv geschieht, wenden sie Symbole an, handelt es sich hier doch um das Göttliche. Sehen ist ihnen vor allen kein Träumen (Jer. 23, 25 f.; 31, 26; Zach. 10, 2). Der konstante Wechsel von rā'āh und chāsāh schließt aber auch aus, daß es sich bei dem Sehen um ein inneres, menschlich bedingtes, psychisch oder parapsychisch erklärbares Sehen handelt [2]). Die Propheten waren sich bewußt, daß es auf diesem Gebiete Täuschungen gebe. Mögen ihnen auch die modernen Ausdrucksformen gefehlt haben, über das, was wir mit diesen Formen sagen wollen, waren sie sich durchaus klar. Es gibt „Schauungen des Herzens" (Is. 59, 13; Jer. 23, 16; Ez. 13, 2 f. 17). Dies sind aber „erlogene Gesichte" (Jer. 14, 14; 23, 26; Ez. 12, 24; 13, 7; Zach. 10, 2); Menschen, die solche vorgeben, sind nur „vor sich selber weise" (Is. 5, 21). Wenn Isaias im Augenblick der göttlichen Berufung, da er Gott sah, sich als einen sündigen Menschen bezeichnet, so mag das ein Reflex sein, bewußt ist er sich aber doch, daß das Wunderbare und zugleich Wundervolle, das er sieht, nicht eine Schöpfung seiner Phantasie, sondern etwas außer ihm Existierendes und nun in ihm Lebendes ist. Wir haben es hier mit einer Frömmigkeitserfahrung in reinster Form

[1]) E. König, Theologie des Alten Testamentes 1922, 69 ff. J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 7 ff. hat E. König nicht widerlegt.

[2]) G. Hölscher, Die Propheten 1914 und B. Duhm in seinen Werken nehmen dies an.

und im höchsten Maße zu tun[1]). Ähnlich verhält es sich, wenn sich Jeremias bei seiner Berufung als zu jung fühlt, um dem Auftrag Gottes gerecht zu werden. Das ist eine so nüchterne, außerhalb des Ganzen liegende Empfindung, daß sie klar beweist: diese Erfahrungen sind nicht die schöpferischen Ursachen der religiösen Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens, diese liegt vielmehr vor aller derartigen Erfahrung. Ezechiel und Daniel beschreiben uns ihre Erfahrungen mehr positiv, aber in Symbolen. Doch auch aus ihnen geht deutlich hervor: die Propheten sind sich bewußt, daß eine außer ihnen existierende Macht bestimmend in ihr Leben eingreift als etwas Neues, Überwältigendes, gegen das sie sich teilweise (wie Jer. 4, 19. 21) innerlich wehrten, eine Macht, der sie sich aber doch im Gehorsam verhaftet fühlten. So wird ihnen ihr Horchen zu einem Gehorchen, ihr Sendungsbewußtsein zu einer Begnadigung, ihr religiöses Erlebnis zum Beruf; es ist eine Art conversio, die sie für immer mit Gott verknüpft.

Wie überwältigend und real dieses Sehen, diese Erfahrung empfunden wurde, ergibt sich auch aus der weiteren Erwägung, daß ein reales Sehen der Gottheit gar nicht in der Richtung des israelitischen Denkens gelegen war: Gott zu sehen, ist einem sterblichen Menschen gar nicht möglich. In diesem Punkte sind sich die hl. Schriftsteller in der ganzen Bibel einig (Ex. 19, 21; 33, 20; Ri. 6, 22; 13, 22; 3. Kg. 19, 13) oder man sieht Gott höchstens „vom Rücken" (Ex. 33, 23). Nun aber sieht doch Moses Gott „von Angesicht zu Angesicht" (Ex. 33, 11; Dt. 34, 10). Es ist indes beachtenswert, daß auch hier der Gedanke betont ist, Gott schauen ist einem Menschen unmöglich: Moses muß eine Hülle auf sein Gesicht legen, weil die göttliche Herrlichkeit sein Antlitz mit solchem Glanz durchleuchtet hatte, daß die Israeliten es nicht hätten ertragen können. Ganz deutlich und ohne Einschränkung redet von einer Gottesschau nur Nu. 12, 8 (nicht ebenso sicher Nu. 14, 14). Auch Hagar schaut Gott (Gn. 16, 13); Jakob-Israel bei Pniel (Gn. 32, 31); Moses und die Auserwählten auf dem Berge (Ex. 24, 11); die ganze Gemeinde (Dt. 5, 24–26); überall ist aber hier die Beifügung gemacht, es sei merkwürdig, daß man trotzdem noch lebe[2])

[1]) R. Otto, Das Heilige⁵ 1920, 36. J. Hänel, l. c. 13 sieht richtig, daß an diesen Stellen nur der Anlaß, die Herkunft der Offenbarung gemeint sei. Die Propheten reden im Auftrag und in der Autorität Gottes 201 f.

[2]) Das ist der Sinn von „sie aßen und tranken" (Ex. 24, 11). Von einem Opfer, wie H. Busse (Der Wein im Kult des A. T. 1922, 35) anzunehmen geneigt ist, ist hier keine Rede. J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 14 ff. hat diese Einschränkung übersehen.

(nur Gn. 16, 13 fehlt sie). So wird das „Weh mir!" des Isaias im Augenblick der Gottesschau (6, 5) verständlich, nicht bloß aus inneren, psychologischen Motiven, sondern aus äußeren, theologischen Tatsachen. Derselbe Vorgang wiederholt sich bei der Berufung Ezechiels und bei der Vision Daniels (Dn. 10, 16). Sie alle werden aber befähigt, Gott zu schauen, nachdem sie in die Sphäre des Göttlichen aufgenommen sind durch Reinigung und Heiligung. Nur wer von der Gottheit „berührt" wird (Is. 8, 11; Ez. 1, 3; 3, 14–22; usw.), ist fähig, sie zu schauen. So ergibt sich denn auch aus diesen Feststellungen: wenn bei den Propheten von einem Sehen Gottes die Rede ist, so kann es sich nicht um Einbildung oder bildliche Redeweise handeln; es ist ein reales Sehen, ein sinnliches Wahrnehmen irgendeines Phänomens gemeint, das sich ihnen als das Göttliche offenbarte.

Daß es sich bei der prophetischen Gottesschau um reale Erscheinungen handelt, geht des weiteren auch daraus hervor, daß an fast allen Stellen, wo von einem Sehen Gottes die Rede ist, auch ein Hören Gottes[1]) erwähnt ist. Der Auftrag Gottes, den die Propheten hören, liegt aber wiederum in fast allen Fällen nicht in der Denkrichtung und auch nicht in der Lebensrichtung (Amos!) der Propheten. So betonen denn die Propheten gerade auch bei den Götzen, daß sie stumm seien (Is. 37, 4. 17; 41, 28; 44, 9; 52, 6; Hab. 2, 19; vgl. Bar. 6, 7), daß man also von ihnen nichts zu hören bekomme (Elias auf dem Karmel: 3. Kg. 18, 21–39). Verstärkt wird die Empfindung eines realen Hörens durch das Berührtwerden von der Gottheit (Is. 6, 7 durch einen Seraph; Jer. 1, 9 durch Jahve; Dn. 10, 16 durch einen wie ein Menschensohn). An einigen Stellen (Jer. 1, 9; 5, 14; vgl. Dt. 18, 18) ist davon die Rede, daß Gott seine Worte dem Propheten in den Mund legt entweder, daß er sie verkünde, oder aber daß er sie verschlinge, sie sich also ganz zu eigen mache. Dies ist vielleicht schon Dt. 8, 3 gemeint, sicher aber in Is. 55, 2; Jer. 15, 16; Ez. 2, 8; 3, 1—3 (vgl. Sap. 16, 26) ausgesprochen. Was damit gemeint ist, erhellt wohl am besten aus Jer. 15, 16: „Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie, und deine Worte gereichten meinem Herzen zum Jubel und zur Freude; denn dein Name war über mich angerufen, Jahve, du Gott der Heerscharen!" Das ist doch

[1]) J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 67 ff. gibt nichtvisionäre Auditionen, die nach der Meinung der Propheten Gott zum Urheber haben, zu.

derselbe Gedanke, den der Psalmist an der bekannten Stelle ausspricht: „Kostet und sehet, wie süß Jahve ist!" (Ps. 34, 9). Auch die Empfindung des „Bittern", wenn man den Herrn verlassen hat (Jer. 2, 19; 4, 18), läßt keinen Zweifel, daß reale Geschmacksempfindungen gemeint sind[1]), wie sie Ezechiel 3, 3 ausdrücklich angibt[2]). Daß auch die andern Propheten solche Empfindungen hatten, ist nicht ausdrücklich erwähnt, aber durchaus nicht ausgeschlossen.

Nun sind dies alles freilich zunächst nur Erfahrungen der Propheten, es war aber doch nötig, sie etwas ausführlicher darzustellen, da sie ja die Erfahrungen aller werden sollen. „Alles Fleisch wird die Herrlichkeit Jahves sehen" (Is. 40, 5; Ez. 21, 4). Die prophetischen Offenbarungsphänomene sind in Jo. 3, 1 ausdrücklich allen Gliedern des Volkes in Aussicht gestellt. Daß sogar die an sich seltenen Geschmacksempfindungen Allgemeingut werden sollen, lehren zwar nicht die Propheten, aber Dt. (8, 3) und die Psalmen (34, 9), also Schriften, die inhaltlich mit den Propheten am allernächsten verwandt sind. Auch für das Volk gelten die gleichen Bedingungen der Gottesschau wie für die Propheten: Bereitwilligkeit und sittliche Lauterkeit, sonst werden sie zwar „hören, aber nicht verstehen; sehen, aber nicht begreifen" (Is. 6, 9 f.; Jer. 5, 21; Ez. 12, 2; Zach. 7, 11; vgl. Dt. 29, 3; Sap. 4, 14).

Das Höchste und Letzte, was der Fromme erstrebt, ist bei allen Völkern und in allen Religionen das Einswerden mit der Gottheit. Schon das Essen ist ein Mittel, göttlicher Kraft und Macht teilhaft zu werden. Noch tiefer ist die Einheit, wenn wir das Göttliche „erkennen". Die Propheten (wie auch andere altt. Schriften) berichten uns von grauenvollen Verirrungen in dieser Beziehung, wie das verblendete Volk „unter jedem grünen Baum" (Is. 57, 5; Jer. 2, 20; 3, 6, Ez. 6, 13; Os. 4, 13 usw.) den Götzen mit Unsittlichkeit diente (Am. 2, 7). Ganz anders sind die Erfahrungen der wahren Frömmigkeit, die der Gott Israels anbot. Zwar ist der Ausdruck derselbe: jādaʿ ʾet (jahweh), aber diese Gotteserkenntnis besteht darin, daß Gott und Mensch ein Geist werden und nicht ein Fleisch, wie es im Götzendienst durch die kultische Prostitution symbolisiert

---

1) G. Hölscher, Die Propheten 1914, 38 sieht darin Halluzinationen, da sie vorwiegend im Halbschlaf bzw. in der Ekstase vorkommen (S. 51). Davon kann aber bei den angegebenen Stellen nicht die Rede sein, Ezechiel vielleicht ausgenommen.

2) Vgl. P. Heinisch, Das Buch Ezechiel (Die hl. Schriften des A. T. VIII, 1) 1923.

ward. Mit dem Wort jādaʿ deuten die Propheten auch schon an, daß es sich bei dieser Erfahrung nicht um ein intellektuelles Erfahren handelt (Is. 6, 9), es handelt sich vielmehr um ein Eingehen in das Wesen Gottes, um ein Verstehen seiner Art, die trotzdem geheimnisvoll und unbegreiflich bleibt (Is. 5, 12; 22, 11; Jo. 2, 13)[1]); das Mysterium wird gewahrt. Das jādaʿ schließt kein Begreifen Gottes in sich, sondern mehr ein sicheres Gefühl der Nähe, der Gegenwart Gottes. Das Ich bleibt Ich und das Du geht nicht auf im Ich und das Ich nicht im Du, aber es ist ein Verhältnis zwischen der frommen, Gott erfahrenden Seele und ihrem Gott, wie es etwa zwischen Liebenden statthat, die sich in ihren Gedanken und Strebungen vollkommen eins wissen (Os. 2, 21–25). Da Gottes Wesen aber unerschöpflich ist, so wächst der Mensch von Erkenntnis zu Erkenntnis (Is. 40, 31) und wird so gut wie Gott ein chasid, ein „Frommer" (Jer. 3, 12). Seine Lebensgemeinschaft mit Gott wird ihm immer mehr zur beseligenden Gewißheit und zu einem unverlierbaren Schatz, da Gott für ihn einen Wert darstellt, an den nichts in der Welt heranreicht.

Auch hier beim Erkennen Gottes betonen die Propheten selbst, daß der Gott Israels „ein sich verbergender Gott" sei (Is. 45, 15 vgl. 8, 17; 29, 10–12), ein Ausdruck, der in der Mystik sehr geläufig ist. Was er bedeuten soll, erhellt aus Stellen wie Is. 40, 13. 28; Jer. 23, 18, wo eben der Gedanke ausgesprochen ist, daß der Mensch viel zu klein ist, um Gottes unerschöpfliches Wesen zu erfassen, weil er kein sichtbarer Götze, sondern ein geistiges und darum nur geistig zu erfassendes Wesen ist; er soll sich mit dem zufriedengeben, was Gott ihm zu schauen und zu erfahren gibt. Andererseits dürfen wir aber doch aus den Stellen über das „Erkennen Gottes" entnehmen, daß die Propheten neben dem Weg der Offenbarung durch die Predigt auch den durch die innere Gotteserfahrung kannten. Wie sehr diese innere Erfahrung gewünscht und bekannt war, geht daraus hervor, daß der Prophet Osee sie sogar über Gottesdienst stellt (6, 3. 6), daß Jeremias verheißt, daß „alle Gott erkennen werden" (Jer. 8, 7; 9, 22 f.;

[1]) J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 82 ff. und 100 ff. meint dies wohl mit „innerem Sehen" und „innerem Hören". jādaʿ kennzeichnet er richtig als „erfahrungsmäßiges Erkennen" (225); nur darf dies nicht auf Natur und Geschichte, Wunder und Weissagungen beschränkt werden; die innere Erfahrung ist den Propheten mindestens ebenso sicher.

31, 33 f.), ja daß „die ganze Erde voll werde von der Erkenntnis Jahves“ (Js. 11, 9 = Hab. 2, 14). Besonders richtet Ezechiel, der Seelsorger unter den Propheten, sein ganzes Wirken darauf hin, daß alle „Gott erkennen“ (6, 7; 7, 4; 11, 10; 13, 9; 21, 22 usw.; vgl. Dt. 4, 39). Daran mögen wir sehen, daß wir wirklich Gott erkennen, daß er uns erkennt und uns liebt (Jer. 1, 5; 11, 20; 12, 3; 17, 10; vgl. 1. Chr. 28, 9). Wo aber die Gotteserkenntnis fehlt, da herrscht Gottlosigkeit, die nicht bloß Hindernis, sondern auch Strafe mangelnder Gotteserkenntnis ist (Os. 4, 1; 6. 14; 5, 4; Js. 1, 3; 5, 12; Jer. 5, 4; 8, 7).

Neben dieser inneren Gotteserfahrung ist der äußere Weg der Gotteserkenntnis, der logisch-rationale Beweisgang, kaum angedeutet. Überdies zeigen die Stellen, die davon handeln, einen hohen poetischen Schwung und religiöse Tiefe. Eben dieses letztere könnte uns ein Fingerzeig sein, daß auch an diesen Stellen (Js. 5,12; 40, 21. 26. 28 zeigt das Überwältigende an Gott; 48, 13; 51, 13; Jer. 10, 10—13 betont das Majestätische am göttlichen Wirken; 51, 15—19; Zach. 10, 1—12 schildert die Allmacht Gottes; vgl. noch Bar. 3, 35) nur die Form rational ist, tatsächlich aber innere Erfahrung wecken und an sie anknüpfen will. Auch die vielen Stellen, die aus der Geschichte des Volkes Gottes Wirken und liebevolles Walten aufzeigen, wollen weniger Belehrung als Erbauung bieten, sind also religiös abgestimmt. Diese Art übt nicht erst Isaias[1]), schon Amos und Osee kennen sie, ja sie war in Israel stets Brauch[2]), denn die ganze Geschichtsschreibung geschah, soweit sie uns in der Hl. Schrift vorliegt, zu erbaulichen Zwecken. So ist denn bei den Propheten von einem philosophischen, rationalen Gottesbegriff keine Rede, sondern nur von einem religiösen, einem geoffenbarten, und von einer Frömmigkeitserfahrung, die daran anknüpft und dazu angelegt ist, allen zuteil zu werden. Diese Erfahrung beruht nicht auf Einbildung, sondern ist als reales Bewußtwerden des Göttlichen[3]), das in mannigfacher Weise an den Menschen herantritt, zu erklären. Dieses Göttliche ist, so weiß der Fromme, für ihn der höchste Wert und findet deshalb seinen festen Glauben und sein volles Interesse.

---

1) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus[13] 1920, 56. 138.

2) P. Volz, Mose 1907, 60 f.

3) Die Realität aller hier in Betracht kommenden Formeln hat fürs NT., wo sie sich ja ähnlich finden, ganz klar erwiesen Tr. Schmidt, Der Leib Christi 1919.

b) Was uns bisher beschäftigt hat, war immer nur die äußere Form der Frömmigkeitserfahrung, ihr Ursprung und ihr Ziel, ihre innere und äußere Bestimmtheit, aber noch nicht ihr Inhalt. Mit dieser Erfahrung ist nun kein geruhsames Genießen gemeint; sie wirkt mächtig auf den Willen ein. Es handelt sich um nicht mehr und nicht weniger, als um die alte Forderung: „Wandle vor mir und du wirst vollkommen sein!" (Gn. 17, 1). Der Prophet Michäas drückt diesen Gedanken aus mit den Worten: „Dir sagen wohl Menschen, was für dich heilsam ist; doch was fordert Jahve mehr von dir, als daß du Recht tuest, dich der Liebe befleißigst und demütig vor deinem Gott wandelst?" (Mi. 6, 8; vgl. Mi. 4, 5; Zach. 10, 12; Mal. 2, 6). Es ist also der Wandel in Gottes Gegenwart ein den Propheten ganz geläufiger Ausdruck für fromm sein (vgl. noch Os. 11, 10; Is. 2, 3. 5; 33, 15; 38, 3; 42, 16. 24; Jer. 7, 26; oft in Ez. 5, 6; 11, 12 usw.; Zach. 3, 7), wie denn auch ein Urbild der Frömmigkeit, Henoch, gerade diese Formel als auszeichnendes Prädikat erhält (Gn. 5, 22. 24). Voraussetzung dieses Wandels in Gott ist zunächst ein sündeloses Leben: Os. 8, 1 f: „Sie haben meinen Bund übertreten und gegen mein Gesetz gefrevelt und trotzdem schreien sie mir zu: wir kennen dich, Gott Israels!" Sünde und Gotteserkenntnis gehen nicht zusammen (Os. 14, 10; Is. 57, 17; 58; 59, 2; 63, 10). Darum die Mahnung: „Schaffet euch ein neues Herz und einen neuen Geist!" (Ez. 18, 31); „wer auf Gott hört, darf sich einer Gerechtigkeit erfreuen, die wie Meereswogen dahinströmt" (Is. 48,18). Noch mehr scheint Gott bei Jeremias zu verlangen: „Wenn du wieder mein wirst, so darfst du wieder mir dienen, und wenn du dein besseres Ich vom Gemeinen befreist, so darfst du wieder mein Mund sein" (15, 19). Jeremias hatte angesichts der Schlechtigkeit seines Volkes Versuchungen zur Kleinmütigkeit, da rüttelt ihn Gott auf, bringt ihn zur Besinnung, er soll von sich selbst loskommen und nach Vollendung streben, wie es sich für einen Diener und „Mund Gottes" gezieme [1]). Jedoch nicht nur diese negativen Voraussetzungen des Wandels in Gottes Gegenwart kennen die Propheten, auch positiv muß der Mensch eine Leistung vollbringen. Gott muß ihm etwas wert sein, er muß Interesse an Gott und seiner Erkenntnis zeigen: „Fraget nach mir!" sagt Gott beim Propheten Amos (5, 4. 6. 14), „dann werdet ihr leben!" Dasselbe

---

[1]) C. H. Cornill, Die israelitischen Propheten [13] 1920, 94.

lehrt uns der Prophet Isaias (Kap. 55; Jer. 29, 13; vgl. Soph. 2, 3; Zach. 8, 21). So verschafft uns unser Interesse (unsere Sympathie), an Gott das Interesse Gottes an uns, unsere eudokia zieht auf uns die eudokia Gottes herab (Is. 42, 1). Die hebräischen Ausdrücke hierfür sind rāzon und chephez oder eine entsprechende Verbalform von letzterem Stamm; besonders gebräuchlich ist auch die Formel: „und ihr werdet leben" (bei Amos und auch bei Ezechiel und Habakuk). Wir haben also hier genau dasselbe, was man als die Elemente des Wandels in der Gegenwart Gottes ansieht: ein Erfahren der glaubensmäßig vorhandenen Gotteserkenntnis, ein Interesse an dieser Erkenntnis und ihrer Erfahrung und endlich ein hierdurch ausgelöstes Wollen [1]). Es ist deshalb falsch, in der Gerechtigkeit erst ein späteres Frömmigkeitsideal sehen zu wollen [2]), sie ist nichts anderes als die Frömmigkeit selbst, in der sich der Mensch zum Abbild dessen macht, der gesprochen: „Seid heilig, wie ich heilig bin, der Herr, euer Gott!" (Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 7. 26). Jeremias und Ezechiel haben diesen Gedanken, nur anders gewendet, ausgesprochen: „daß ich euer Gott und ihr mein Volk seid" (Jer. 24, 7; Ez. 11, 20 usw.). Darum sieht H. Schultz mit Recht im Heiligkeitsprädikat den Gesamteindruck, den die Frömmigkeit von Gottes Verhältnis zu der Kreatur gewinnt [3]). Freilich wenn man Gerechtigkeit nur als legale Gesetzeserfüllung in pharisäischer Aufmachung auffaßt und die psychologischen Voraussetzungen übersieht, dann ist Gerechtigkeit allerdings ein sehr spätes Ideal, sie ist überhaupt kein Ideal mehr, sondern ein Abfall von der eigentlichen Idee der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit ist aber auch nicht reines religiöses Erleben, sondern Erkenntnisglaube und *sittliche Tat*, in der sich Gottes Gnade und des Menschen Wille einigen: eine maʿaseh zedāqāh seitens Gottes und eine ʿabodat zedāqāh seitens des Menschen (Is. 32, 17) schaffen den Weg, auf dem man in der Gegenwart Gottes wandelt. Wie die Zitate ausweisen, sind sich die Propheten hierüber einig, nur daß die einen mehr das Formelle, die andern mehr das Inhaltliche betonen.

---

1) A. *Mager*, Der Wandel in der Gegenwart Gottes 1921, 47 ff.

2) J. *Wellhausen*, Isr. und jüd. Religion (Hinneberg, Kultur der Gegenwart I, 4 [2]) 1909, 33.

3) H. *Schultz*, Alttest. Theologie [5] 1896, 436. Vgl. P. *Herzog*, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel (= Altt. Abh. IX. 2/3) 1923, 47 ff.

2. Die Grundlagen der Frömmigkeit.

a) Der beherrschende Gedanke jeglicher Frömmigkeit muß der Gottesgedanke sein, von ihm geht sie aus, in ihm bewegt sie sich und auf ihn strebt sie zu, wie die Gottheit, so die Frömmigkeit, wie Gott, so der Fromme. Welche Gedanken machten sich nun die Propheten über Gott? Gott ist den Propheten vor allem wirklich. Dieser Gedanke ist so stark betont, daß kein sog. Anthropomorphismus kraß genug erscheint, um die wirkliche Existenz Gottes darzutun. Der Gegensatz sind die nicht existierenden Götzen der Heiden. Man lese unter diesem Gesichtspunkt Stellen wie Is. 40, 18 f.; 41, 6 ff.; Jer. 10, 1—16. Gott ist also, und er ist nur Einer. Immer noch, sogar von E. König [1]), wird versucht, den Propheten einen entwickelten Monotheismus zuzusprechen. Gott ist aber bei allen Propheten, auch bei Elias, der Eine und außer ihm gibt es keinen andern. Dies geht aus dem Spott des Elias ebenso hervor, wie aus der köstlichen Szene der Duldsamkeit des Elisäus (4. Kg. 5, 17—19), wie aus allen Propheten, wo immer sie von Gott reden [2]). Dieser eine Gott ist ferner ein transzendentes, geistiges Wesen, er ist nicht naturhaft, mit der Materie identisch, er steht über ihr und über allem Geschaffenen, er ist „der Erste und der Letzte", außer ihm gibt es keinen Gott (Is. 44, 6; vgl. noch Is. 40, 18; 41, 4. 6 ff. 26 f.; 43, 10; 48, 12; Ez. 28, 2. 9. bes. auch Is. 44, 7—20 und Kap. 46): Gott ist ein Geist (Is. 31, 3). Gott ist den Propheten ferner eine Persönlichkeit mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung (Is. 43, 10; Jo. 2, 27), die sie sich ganz nach Art der menschlichen Persönlichkeit denken, nicht als ob sie Gott vermenschlichen wollten, sondern nur um seine Persönlichkeit den Götzen gegenüber recht ins Licht zu setzen. Gott ist ein König (Jer. 10, 10; Dn. 4, 31), ein Kriegsheld (Os. 11, 13; Is. 42, 13; 50, 25; 59, 17; Hab. 3, 9), er ist Hausherr und ein Vater (Jer. 5, 24). Die Transzendenz Gottes zeigt sich besonders darin, daß er ewig (Is. 43, 13; 46, 4; Soph. 3, 5; Dn. 7, 13) und Schöpfer ist (Am. 4, 13; Is. 10, 14. 21; 40, 12; 42, 5; 44, 23; Jer. 32, 18; 45, 12; 66, 2), er ist nicht an

---

1) E. König, Theologie des Alten Testaments 1922, 129. 131. Zum Ganzen vergleiche N. Peters, Die Religion des Alten Testamentes (in Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I⁴) 1921, 647 ff.

2) Auch P. Volz, Mose 1907, 30 ff. 77 findet wenigstens Ansätze zum Monotheismus in der vorprophetischen Geschichtsperiode und schon bei Moses.

Land und Volk gebunden (Am. 1, 1—2, 9; Jſ. 66, 1; Jer. 23, 23 f.; Jo. 4, 1), ja er iſt der Welten Gott (Jſ. 17, 13; 19, 1. 5; Jer. 25, 15 f.; 51, 7. 20—23; vgl. die bei faſt allen Propheten ſich findenden Drohweisſagungen gegen fremde Völker). Jahve als der Herr der Welt iſt alſo nicht erſt eine Entdeckung des Deuterojeſaia [1]), ſchon Amos iſt, ſoweit die Propheten in Betracht kommen, davon überzeugt und baut ſeine Prophetie darauf auf (Am. 9, 2—7).

Wichtig für die Beſtimmung des Gottesgedankens der Propheten ſind ihre Ausſagen über die Namen Gottes. Dieſe Namen enthalten geradezu einen Glaubensſatz [2]). Neben den bekannten Gottesnamen 'el und 'elohim, die irgendwie das Moment der Macht und der durch ſie bewirkten Ehrfurcht enthalten, kommt Jſ. 13, 6 'el schaddaj, der Allbeherrſcher vor; jahweh der ewig Seiende und jahweh zeba'oth, der Herr der Heerſcharen, der Allbeherrſcher, findet ſich in faſt allen Büchern. Dem ganzen Jſaias iſt die Gottesbezeichnung: „der Heilige (Jſraels)“ eigen. Auch 'adonaj und ʿelion kommt vor. Mögen alle dieſe Namen an ſich ſprachlich bedeuten, was immer ſie wollen, religiös drücken ſie die erhabene Majeſtät Gottes aus, die dem Menſchen mit Macht gegenübertritt und im Menſchen die pſychologiſchen Grundlagen deſſen hervorruft, was man theologiſch Demut heißt. Auch der „lebendige Gott“, der ſich an ſeinen Feinden rächt und ſich ſo verherrlicht, iſt und bleibt der Heilige, zu dem der Menſch Vertrauen haben darf und muß. Freilich nicht nur dies allein, es ſind auch ethiſche Werte damit unmittelbar gegeben, der Gegenſatz zum Heiligen iſt nicht das profane, ſondern das ſündige Volk (Jſ. 1, 4), und nicht der geweihte Menſch tritt in die Sphäre des Göttlichen ein, ſondern der entſühnte, der moraliſch reine Menſch (Oſ. 2, 25; Jſ. 6, 7).

Vom Menſchen aus betrachtet erſcheint Gott den Propheten mit einer Reihe von Eigenſchaften ausgeſtattet. Es gab in Jſrael dafür eine Formel, die uns ſchon Ex. 34, 6 begegnet und die in Jo. 2, 13 zitiert iſt: „Gott iſt gnädig und barmherzig, langſam zum Zorn und reich an Huld und läßt ſich Unheil gereuen.“ Auch Jon. 4, 2 klingt daran an. Gott als der gnädige und barmherzige zeigt ſich ganz beſonders in ſeiner Liebe. Dieſe Seite bei den Propheten iſt vielfach zu wenig beachtet. So hat er in ewiger Liebe Jſrael erwählt (Jer. 31, 3; Ez. 16, 6); er hat Jſrael ertragen wie eine Mutter ihr Kind (Jſ. 66, 3), ſo groß iſt ſeine

[1]) C. H. Cornill, Der iſraelitiſche Prophetismus [13] 1920, 138 f.
[2]) H. Schultz, Altteſt. Theologie [5] 1896, 401. 436 ff. 441.

Liebe, daß sie ihn geradezu eifersüchtig gemacht hat (Zach. 1, 14; 8, 2; Jo. 2, 18). Insbesondere ist der Prophet Osee der Prediger der Gottesliebe (2, 21–25; 11, 1–9; vgl. aber auch Is. 43, 4; 63, 9; Jer. 3, 12; 32, 41; Soph. 3, 17; Mal. 1, 2. 6; 2, 10). Angesichts des menschlichen Elends wird die Liebe Gottes zum helfenden Erbarmen (Jer. 3, 12; Os. 11, 8; Mi. 7, 18). Die schmerzlichste Drohung ist es, wenn Gott keine Liebe und kein Erbarmen mehr kennen kann (Os. 9, 15; 1, 6; 2, 4). Besonders schön läßt sich über Gottes Liebe und Gottes Erbarmen Cornill aus [1]), wenn er im Anschluß an Jon. 4 schreibt: „Schlichter, als etwas ganz Selbstverständliches, und eben darum herrlicher und ergreifender ist es im Alten Testamente niemals ausgesprochen worden, daß Gott, eben als Schöpfer der ganzen Welt, auch zugleich der Gott und Vater der ganzen Welt sein müsse, dessen liebendem, gütigem Vaterherzen alle Menschen gleich nahe stehen, für den es keinen Unterschied von Nation und Bekenntnis gibt, sondern nur Menschen, welche er nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Hier leben Hosea und Jeremia wieder auf; diesen beiden größten reicht der unbekannte Verfasser des Büchleins Jona die Hand: in die Sphärenharmonie der unendlichen göttlichen Liebe und des unendlichen göttlichen Erbarmens klingt der israelitische Prophetismus aus als köstlichstes Vermächtnis Israels für die ganze Welt." In der Tat, Gott und seine Eigenschaften sind den Propheten nicht Anreiz zu tiefsinnigen Spekulationen geworden, sondern Leben geblieben, aus denen die Frömmigkeit stets neue Anregung und neue Kraft sog.

Freilich auch andere Gedanken weckte der Gottesgedanke: „Jahve der Heerscharen sollt ihr heilig halten, und er soll es sein, der euch Furcht und Schrecken einflößt (Is. 8, 13)!" Theologisch betrachtet haben wir es hier mit dem Zorn Gottes, mit seiner Rache und seiner Gerechtigkeit zu tun. Die Propheten stehen erschüttert vor diesem „Zorn Gottes" (Jer. 10, 10; Nah. 1, 2 ff).; Gott trägt nicht mehr das Lichtgewand seiner Herrlichkeit (Is. 60, 19; Ez. 1, 13; vgl. Mal. 3, 20); er ist nicht mehr das Heil und der Fels, auf den man liebend vertraut (Is. 17, 10), er wohnt bei verzehrendem Feuer und in ewigen Gluten (Is. 33, 14), er erscheint im Dunkel der Gewitterwolke (Am. 5, 18; Jo. 2, 2; Ez. 30, 3; Nah. 1, 3; Soph. 1, 15) und wenn er in Glanz und Licht erscheint, so ist es seine erschreckende Herrlichkeit, dem Blitze ver-

---

[1]) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13] 1920, 170.

gleichbar (Ez. 1; Hab. 3, 3—6). Man hat Gottes Gerechtigkeit in Gegensatz bringen wollen zu seiner Güte und Liebe und an den Aussprüchen über die Rache und den Zorn Gottes Anstoß nehmen wollen. Betrachtet man aber alle diese Aussagen der Propheten im Zusammenhang mit ihrem Gottesgedanken und dessen Erfahrung, dann sind sie nichts anderes als ein menschliches Stammeln des Unaussprechlichen, das mit Übergewalt in die Seele eindrang [1]). Wie wehrt sich doch ein Jeremias gegen die aufzehrende Glut der göttlichen Energie, die ihn zu vernichten droht! (Jer. 10, 24; vgl. Js. 57, 16.) Die Heils- und Strafgerechtigkeit Gottes [2]) ist den Propheten ein Axiom, das sie gläubig hinnehmen, das sich ihnen zudem tausendfach in der Geschichte ihres Volkes bewährt hat. Das ganze Leben und Wirken der Propheten ist auf dieser Tatsache aufgebaut. So hätten wir denn im Gottesgedanken der Propheten zwei Erlebnisse, wie sie jedem echten Gottesgedanken innewohnen: Liebe und Furcht. Sie sind mit all ihren Begleiterscheinungen für die Propheten nicht nur künstliche Mache oder aszetische Übung, sie sind in der Tiefe ihrer Seele gewachsen aus dem Erleben ihres Gottes. Welchen Einfluß dies aber auf ihre Frömmigkeit haben mußte, liegt auf der Hand.

b) Beide Motive, Furcht und Liebe, werden von den Propheten sofort praktisch verwendet; sie zeigen sich in den Gedanken, die sie sich von dem Verhältnis Gottes zum Menschen machen. Ganz allgemein gesprochen ist es das „Kreaturgefühl" [3]) (allerdings sittlich-religiös betont), das sie beseelt: der Mensch nichts, Gott alles (Js. 5, 15; Ez. 3, 23; Dn. 8, 17), Gott hat der Menschen Schicksal in seiner Hand (Jer. 10, 23). Diese Gedanken entfalten nun die Propheten in einer großen Reihe herrlicher Bilder: Das Verhältnis Gottes zum Menschen ist wie das zwischen Töpfer und Gefäß (Js. 29, 15; Jer. 18, 4—6), Gott greift nach dem Menschen, wie man nach einem Vogelnest greift; er hat sie in der Hand, wie ein Holzhauer seine Axt, wie ein Säger seine Säge; er ist wie einer, der einen Stock oder eine Rute schwingt (Js. 10, 14 f.); er ist wie ein Vogelsteller (Os. 7, 12; Ez. 13, 13—32), ein Richter (Dn. 7, 9), ein Keltertreter (Js. 63; Jer. 25, 30); er reicht den Völkern den Becher seines Zornes (Jer. 25, 15; 48, 26; 51, 7;

[1]) R. Otto, Das Heilige [5] 1920, 20 f. 25 f.
[2]) Fr. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (= Alttest. Abh. VI, 1) 1915.
[3]) R. Otto, l. c. 11.

Nah. 3, 11; Hab. 2, 15 f.); schließlich ist der Mensch nur ein Gürtel an Jahves Hüfte (Jer. 13, 11), nur Staub im Vergleich zu Gott (Js. 17, 13; 29, 5; 40, 15). Wir haben hier die überragende Wirklichkeit des Überweltlichen und die „Vernichtung" des Geschöpfes, Gedanken, wie sie jeder Mystik eigen sind, Gedanken, die keineswegs einen neuen Gottesbegriff bedingen [1]) oder voraussetzen, sondern selbstverständliche Folgerungen sind aus dem prophetischen Gottesgedanken, wenn er zum Menschen in Beziehung gesetzt wird.

Dieselben Gedanken, aber persönlich gewendet, sind ausgedrückt in den Bildern von Vater und Sohn. Gott ist der Vater seines Volkes (Js. 63, 16; 64, 7; 66, 7—9; Jer. 3, 4. 19; 31, 9; Mal. 1, 6), Israel, der Sohn seines Gottes (Os. 2, 1 V. 1, 10; Js. 1, 2; 30, 1. 9; 43, 6; Jer. 3, 14. 22; 4, 22; 31, 20; Bar. 4, 8; vgl. Ex. 4, 22). Hier zeigt sich ein derartig inniges, fast möchte man sagen inneres Verhältnis, daß es nur ein ganz kleiner Schritt mehr ist zur Gotteskindschaft des NT. Freilich dürfen wir bei diesem Kindesverhältnis nicht vergessen, daß das antike Verhältnis zwischen Vater und Sohn etliche Grade strenger war als unser modernes, und wenn Gott als „Herr" bezeichnet wird, so ist dies in keiner Weise ein Gegensatz hierzu; denn der Vater war eben auch der unumschränkte Herr seiner Kinder. So kennen denn dieselben Propheten, die so weiche Töne der Liebe und so zarte Beziehungen wie zwischen Mutter und Kind aufzudecken wissen, Gott auch als Herrn seines Volkes (Js. 24, 23; 43, 15; Jer. 3, 14; Os. 2, 20; Abd. 21; Mi. 4, 7; Dn. 7, 14; Ez. 20, 33) und auch als den Herrn anderer Völker (Js. 19, 20). Dieses Verhältnis kommt wieder etwas gemildert zum Ausdruck im Bild vom Weinberg (Js. 5, 1–7; 3, 14; 27, 2; Jer. 2, 21; 12, 10; Os. 9, 10; 10, 1). All die Sorge in der Behütung und Bearbeitung des Weinbergs, all die Wertschätzung und die Liebe, mit der man an einem solchen Besitz hängt, aber auch all die Enttäuschung über den Mißerfolg kommt hier vollendet zur Aussprache. Mehr die Hoheit und Würde des Volkes, die Macht und Größe Gottes erkennt man aus dem Bilde vom Königreich. Diese Idee kommt namentlich Ez. 40 ff. zum Durchbruch; sie ist eine Vorwegnahme der Reichsgottesidee des NT, wo echte Frömmigkeit nur im Rahmen dieses Reiches möglich und verdienstlich ist. Jahve wird ausdrücklich als König angesprochen in Zach. 14, 9 (vgl. 1. Sam. 8, 7 usw.). Denselben Gedanken will das in Ezechiel

[1]) E. König, Theologie des AT 1912, 144 nimmt dies bei Ezechiel an.

(34) und Zacharias (11) sich findende Bild von der Herde Jahves besagen. Es ist beachtenswert, wie auch in den Propheten diese Gedanken eine solche Rolle spielen, die den Hauptinhalt des Dt. bilden und in Ex. 15, 17; 19, 5 ihre Wurzel haben, während sie in den Psalmen zur Blüte gebracht sind.

Dem AT eigentümlich ist die Vorstellung des Verhältnisses Jahves zu seinem Volke in der Form des Bundes. Zwar gebrauchten eine ganze Reihe von Propheten das Wort Bund, berith, nicht, aber die Sache kennen alle: ein gegenseitiges Treueverhältnis, dessen Folge ist, daß Gott der Gott Israels, und Israel das Volk Gottes ist (Am. 3, 2; Os. 2, 18. 20. 25; 11, 1; Is. 55, 3; Jer. 24, 7; 30, 22; 31, 1. 31. 33; 32, 38; 33, 19–26; Ez. 11, 20; 14, 11; 16, 6. 8 f.; 36, 28; 37, 23. 27; Zach. 8, 8; 13, 9). Es erübrigt sich deshalb ein Streit, wie der einzelne Prophet das Wort berith auffaßt. Daß es ein sittliches Treueverhältnis war, geht schon daraus hervor, daß dieser Bund auch als Ehebund bezeichnet wird und ein Abfall Israels von diesem Bund oder Ehebund als Ehebruch angesehen wird (Os. 1, 2 ff.; 2, 19. 21 f.; 9, 1; Is. 50, 1; 54, 5; 62, 5; 57, 3; Jer. 2, 2; 3, 6. 8; Ez. 16, 8. 15 ff.; 20, 30; Kap. 23; Mal. 2, 4; Bundesbruch Jer. 11, 10; 22, 9; Ehebruch: vor allem Osee; dann Is. 40, 19; 41, 7. 29; 42, 17; 44, 7; 45, 20; 46, 6; 48, 5; Jer. 2, 20; 11, 10. 13; 18, 15; 19, 14). Darum will Gott mit dem geläuterten Volke einen neuen Bund schließen (Jer. 50, 4 f.).

Aus all diesen Stellen und Vergleichen geht hervor, daß es sich hier um eine innige Vereinigung von Furcht und Liebe handelt (vgl. die hl. Theresia), daß Furcht keine äußere knechtische Furcht ist, sondern die Ehrfurcht des Sohnes vor dem Vater, des Eheweibs vor dem Ehemann, die des Geschöpfes vor seinem Schöpfer. Es ist keine anerzogene, noch weniger eine angedrohte Furcht, es ist die mit dem Erleben des Göttlichen von selbst gegebene Furcht, die sich ebenso natürlich mit der Liebe zum Göttlichen eint, beide durchdringen sich gegenseitig und erzeugen als köstliche Frucht echte, ungeheuchelte Frömmigkeit: jira't jahweh, Gottesfurcht = Frömmigkeit.

c) Und doch ist dies nicht alles. Damit man wirklich fromm sei, braucht es nach der Überzeugung der Propheten noch mehr. Nicht der Gottesgedanke an sich, auch nicht das Gotterleben ist die letzte Quelle der Frömmigkeit; wenn Gott nicht seinen Geist [1]) ver-

[1]) J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 161. 165.

leiht, gibt es keine Frömmigkeit; denn diese entspringt nicht dem Menschengeiste, sondern allein dem Gottesgeist (Js. 54, 17). Der Mensch kann nur annehmen, mitwirken; schaffen kann er nicht (Js. 32, 15—20). „Wenn der Himmel Gerechtigkeit träufelt und die Erde sich auftut, dann sproßt Gerechtigkeit, die Jahve geschaffen hat" (Js. 45, 8). Diesen Geist von oben erhalten nicht nur Nasiräer und Propheten (Am. 2, 11; Js. 48, 16; 61, 1; Mi. 3, 8), nicht nur über dem begnadeten Rest Israels wird sich der Geist Jahves niederlassen (Js. 11, 2), oder nur über dem Knecht Jahves (Js. 42, 1), nein, über dem ganzen Volke will Gottes Geist ruhen, der darin einen neuen Geist und ein neues Herz schafft (Js. 44, 3; 48, 17; 59, 21; Jer. 39, 33 ff.; Ez. 11, 19 f.; 36, 26 f.; 37, 14; 39, 29; Jo. 3, 1 f.; Mi. 3, 8; Zach. 4, 6; 12, 10). So bietet denn die Gottheit die Gnade an und pflanzt die Wurzel, der die Triebkraft zur Erfüllung des göttlichen Willens entsprossen kann [1]). An einigen Stellen (Js. 55, 11; Os. 6, 5; Jer. 5, 14) wird die Wirkung des Geistes dem „Worte" zugeschrieben. Namentlich außerhalb der Propheten ist es vielfach das Wort Gottes, welches die Menschen zur Frömmigkeit anleitet. Es ist aber doch wohl richtig, daß wir bei den Propheten noch keine Hypostasierung des göttlichen Wortes haben, aber doch mehr als nur eine poetische Wendung für Gottesausspruch [2]). Wichtig für uns ist nur, daß tatsächlich die Frömmigkeit nicht Menschen-, sondern Gotteswerk ist. So sehr ist sie Gotteswerk, daß die Propheten geradezu von einem Müssen reden (Am. 3, 8; Jer, 1, 17; 4, 19; 20, 7 ff.). Wir haben auch hier die überall beobachtete Tatsache vor uns, daß religiöse Erlebnisse unabweisbar sind, nicht zwar in dem Sinn, daß sie die Willensfreiheit aufheben, doch aber so, daß der schon Gott zugewandte Wille mit Übermacht von diesem ergriffen wird und die Begnadigung in ihn einströmt in einer Fülle, wie sie rein menschliche Tätigkeit niemals zustande bringt, ja nicht einmal ahnt [3]).

d) So ist denn der Gottesgedanke der Propheten einerseits ein echtes Erlebnis, andererseits aber auch eine echte Offenbarung, Gottesgeist und Menschengeist vollenden den religiösen Menschen. Worin zeigt sich nun diese Vollendung, wie spiegelt sich im Menschengeist die göttliche Geistesgabe wider? Sie kann sich nur

---

[1]) E. König, Prophetenideal, Judentum, Christentum 1906, 14.
[2]) P. Heinisch, Das Wort im AT (= Bibl. Zeitfr. X,7—8) 1922, 2—4.
[3]) J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 149 ff.

widerspiegeln in der Hinneigung des Menschengeistes zu Gott auf dem dreifachen Weg des Glaubens, Hoffens und Liebens. Dies ist sowohl psychologisch als theologisch begründet. Alle drei Tätigkeiten gründen sich auf Erkennen und Erleben und lassen sich letzten Endes auf die Liebe zurückführen, in der sich am reinsten das alles Überragende des Göttlichen kundgibt und den Menschen an sich zieht. Der Gottesgedanke drängt den Menschen im Glauben zu einem tapferen „Ja" auch solchen Tatsachen gegenüber, in die ihm die Einsicht mangelt, das Gotteserlebnis erleichtert es ihm, die geoffenbarte Wahrheit zu seiner inneren Überzeugung zu machen. Die Propheten geben keine Glaubensbeweise; daß man an Gott glauben müsse, ist ihnen einfach eine Tatsache; denn „glaubet ihr nicht, so bleibt ihr nicht!" (Is. 7, 9; vgl. 2. Chr. 20, 20); wer glaubt, wird nicht hinweggerafft werden (Is. 28, 16); denn er hat sich ganz auf Gottes Seite gestellt (Is. 26, 16) und gewinnt darum auch sein Leben auf Grund seines Glaubens (Hab. 2, 4), wie ja schon dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet ward (Gn. 15, 6). Da die ganze prophetische Wirksamkeit auf die Zukunft angelegt war, da sie ihre Inspirationen vom unsichtbaren Gott empfing und auf ihn sich berief, so mußte der Kernpunkt des Lebens der Glaube an den Gott sein, der durch die Propheten redete. Man erinnert sich angesichts dieser Tatsache unwillkürlich an das Augustinisch-Anselmische credo, ut intelligam, wie denn auch der hl. Anselm (Prosl. I) bewußt an Is. 7, 9 anknüpft. Ganz besonders kämpfen deshalb die Propheten gegen zwei Sünden, die den Glauben am allermeisten gefährden: gegen eine leichtfertige Lebensführung und den Götzendienst. So lösen sich auch die Gegensätze, die zwischen einzelnen Propheten bestehen sollen, z. B. zwischen Amos, dem Prediger der Gerechtigkeit, und Osee, dem Prediger der Liebe. Der eine betont nur negativ, was der andere positiv fordert, beide haben dasselbe Frömmigkeitsideal vor Augen: den Glauben an Gott und den Wandel in Gott, der sich zeigen soll in einem gerechten Betragen gegen den Nächsten und in einem richtigen Verhalten gegen Gott. Alle Propheten haben in irgendeiner Form gegen den Götzendienst anzukämpfen. Was Elias auf dem Berge Karmel erlebte, ist für die ganze spätere Zeit typisch geworden. Es sind immer dieselben Gedanken, die der Götzendienst vorbringt, und mit denen er zurückgewiesen wird (Is. 44, 7—19 = Jer. 10, 2 = Bar. 6 = Sap. 13, 10—19). So sind also auch hier die Propheten in ihren tiefsten

Gedanken einig [1]), verschieden ist nur die Ausdrucksweise, verschieden sind die Mittel, die sie anwenden, um zu ihrem Ziele zu gelangen, dieses Ziel ist kein anderes, als Gott und Gottes Reich.

Noch mehr als der Glaube strahlt uns aus den Propheten die Hoffnung auf Gott entgegen. Das persönliche Leben der Propheten, ihr Wirken und ihr Wollen bleibt uns unverständlich, wenn wir die Hoffnung aus ihrem Leben nehmen. Es türmten sich ihnen von innen und außen so große Schwierigkeiten entgegen, daß ihr Hoffen „ein Hoffen gegen die Hoffnung" genannt werden muß. Sie trugen nicht nur selbst diese Hoffnung in ihrer Seele, sie muteten sie auch ihren Zeitgenossen zu. Sie konnten beides, denn ihre Hoffnung ruhte nicht auf Träumereien, sie war kein uferloser Optimismus, sie war in Gott gegründet. So haben in dieser Hoffnung die Propheten sich selbst überwunden, daß sie ihrem harten Berufe treu blieben, sie haben auch ihre Zeit gemeistert. Man lese unter diesem Gesichtspunkt das innige Gebet, das uns Is. 26, 8–19 erhalten ist, die Weissagung Is. 7, 10–17; wie siegesfroh und sicher klingt Is. 8, 10: „Schmiedet einen Plan! Er wird zunichte werden! Faßt einen Beschluß! Er soll nicht zustande kommen! Denn mit uns ist Gott!" Wie eindringlich ist es, wenn Gott seinem Volke sagen läßt: „Ohne euer Dazutun und in Ruhe besteht euer Heil, in Stille und Vertrauen eure Heldenkraft!" (Is. 30, 15). Aus Jeremias genüge die eine Stelle: „Gesegnet der Mann, der sich auf Jahve verläßt und dessen Zuversicht Jahve ist!" (17, 7). Der Prophet Osee mahnt: „Halte auf Liebe und Recht und harre beständig deines Gottes!" (12, 7). Ähnlich lauten Mi. 7, 7; Nah. 1, 7 u. a. Darum wird auch verflucht, wer sich auf Menschen (Jer. 17, 5–8) oder sogar auf Volksfremde verläßt (Is. 31, 1; Ez. 29, 6 f.). Es ist beachtenswert, daß gerade Jeremias (10, 23) und Daniel (1, 12; 2, 18 usw.) die zartesten und doch wieder die stärksten Töne der Hoffnung durchklingen lassen, der eine als „Sohn einer Märtyrerkirche" [2]) auf Hoffnung hin erzogen, der andere in tiefstem nationalen Unglück Gott allein seine und seines Volkes Sache überlassend. Nur durch und durch religiöse Seelen haben gerade in trüben Zeiten solche Erlebnisse, nur gefestigte Frömmigkeit redet eine solche Sprache und erbaut sich an ihr. Was G. Hölscher [3]) als das Charakteristische an der Jesajani-

[1]) Vgl. P. Herzog, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel 1923, 100. 144.
[2]) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13]1920, 93. 174.
[3]) Die Propheten 1914, 250.

schen Frömmigkeit erkennt, gilt von allen Propheten: „So gibt es für den Frommen im Grunde nur eine einzige Forderung, in der alles andere enthalten ist, und die das Wesen der Religion ausmacht. Religion ist der bewußte Verzicht auf eigenmächtiges Wollen und Planen: Religion ist die große Ruhe und Stille des Herzens in Gott, das Warten und Schauen auf Gottes Tun; Religion ist das richtige Sehenlernen, mit offenen Augen sehen, wie Gott im Leben und in der Geschichte sein Ziel verfolgt." Theologisch ausgedrückt haben wir auch hier wieder den Wandel in der Gegenwart Gottes. Nur müssen wir bei Hölscher Religiosität anstatt Religion lesen und dürfen das quietistische Moment nicht in den Vordergrund stellen. Das Hoffen der Propheten ist, wie ihre Frömmigkeit überhaupt von allerhöchster Aktivität, wie wiederum das Leben der größten der Propheten, eines Isaias oder eines Jeremias, beweist.

Glaube und Hoffnung vollenden und begründen sich in der Liebe. Gott gibt sich in Liebe dem Menschen kund und diese Offenbarung erzeugt wiederum im Menschen Liebe. Es ist also die im Glauben erfaßte und im Erlebnis bewußt gewordene Gottesliebe, die zur Liebe Gottes drängt, nicht etwa irdische Liebesenttäuschungen [1]). Auch ist Gottesliebe nicht soviel als Gottesglaube, sondern Folge und Ausfluß desselben. Gerade der innerlich am tiefsten getroffene Prophet, Jeremias, wird ohne die von Gott gewirkte Liebe uns ganz unverständlich. Die Liebe zu Gott ist vielmehr Grund und Ziel aller Ethik [2]) und aller Frömmigkeit in Israel. Mag auch das Wort chasid, der Gottesliebende, nur einmal (Mi. 7, 2) von Frommen gebraucht sein, die Sache, daß in der Gottesliebe der Herzpunkt der Frömmigkeit liege, ist Gemeingut aller Propheten. Sie lehnen eine äußerliche, rein legale Gerechtigkeit ab, sie verwerfen einen Kult um des Kultes willen und werben um das Herz des Volkes (Am. 5, 21–24; Jo. 2, 13; Is. 1, 10–15; 29, 13 f.; Os. 6, 6; Mi. 6, 6–8; Mal. 1, 10 ff.). Die ganze Geschichte des Volkes war ein Beweis göttlicher Liebe und menschlicher Undankbarkeit, die Menschen zu dankbarer Liebe zu bekehren, war die Aufgabe und das Ziel der Propheten. Das ist auch der Sinn der Bilder, die ein Osee oder ein Ezechiel gebraucht, die uns auf den ersten Anblick vielleicht etwas fremdartig anmuten mögen, ihren tiefen Sinn aber erst in dieser Betrachtungsweise erhalten.

---

1) C. H. Cornill, l. c. 48 ff.

2) N. Peters, Die Religion des AT (Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I⁴) 1921, 698.

Wir haben also hier beim Gottesgedanken und seiner Aufnahme im Menschen dasselbe Bild wie oben beim Frömmigkeitserlebnis: Die Frömmigkeit der Propheten ist in ihren Grundlagen durchaus positiv orientiert. Sie sind gewiß gewaltige Prediger der Buße und scheuen sich keineswegs, Sünden aufzudecken und zu rügen. Dies ist aber ihnen nicht das erste und das letzte. Gott ist ihnen alles. Sie kennen den Zaun des Gesetzes und achten ihn, aber sie sehen nicht nur das, was über dem Zaun draußen ist, sie achten vor allem auf das, was innerhalb ist, auf seinen Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und zu dem alles hinstrebt auf Gott. Ihre Frömmigkeit ist kein bloßes Sichbewahrenwollen, sie ist bewußte Tatfrömmigkeit, die in Gott ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel hat. So wird ihnen Offenbarung und Erleben nicht nur eine Gabe, sondern auch eine „Last“, ein Wort an die Menschheit, die sie fromm machen sollen, und doch wieder „keine Last“ (Jer. 23, 33 – 38); denn es ist ja ein Wort Jahves.

3. Betätigung der Frömmigkeit.

a) Die Frömmigkeit der Propheten ist nicht nur Gesinnung, sie ist Tat und Leben, sie entfaltet sich in den beiden Richtungen, die uns Menschen möglich sind: Gott und dem Nächsten gegenüber. Gottesliebe ist den Propheten nicht etwa ein Schwärmen für Gott, ein Begeistertsein von Gott, oder gar nur ein Schwelgen in frommen Gefühlen, sie ist nicht reine Gnosis, die auf das praktische Leben ohne Einfluß bliebe, sie ist grundsätzlich „Hingabe an Gott“ (Soph. 2, 3). Fromm ist, wer Gott dient, wer gehorsam ist; Gehorsam gegen Gott und Frömmigkeit sind identisch (Mal. 3, 18 – 21). Das beste Werk, grundlegend für alle andern guten Werke, ist für den Israeliten das Halten des Gesetzes [1]). Das Gesetz ist die Voraussetzung, auf der die Propheten auf- und weiterbauen; es ist keineswegs Folge der prophetischen Predigt und Tätigkeit [2]). Richtig ist, daß das Gesetz verhältnismäßig selten erwähnt wird, daß die zehn Gebote nirgends zur Begründung moralischer Forderungen beigezogen werden; ebenso richtig ist aber auch, daß die Propheten ein geschriebenes Gesetz kannten (Os. 8, 12), daß die Propheten mit ihren Forderungen keineswegs willkommen waren, sondern nur deshalb einigermaßen

---

[1]) Das Studium des Gesetzes gehört zum Frömmigkeitsideal des Psalmisten (Ps. 1). (S. Landersdorfer.)

[2]) Wie B. Duhm (Die 12 Propheten 1910, XIV f.) und die liberale Kritik meinen.

mit Erfolg auftreten konnten, weil sie nicht neue Gesetze machten, sondern das alte Gesetz predigten. Wer dieses hält, ist gesegnet (Jer. 26, 4), verflucht aber, „wer auf die Worte des Gesetzes nicht achtet", das Gott den Vätern gab, als sie aus Ägypten auszogen (Jer. 11, 3; vgl. 6, 19). Namentlich legt Ezechiel großen Wert auf das Gesetz (z. B. 8, 5—17).

Außer der allgemeinen Betonung des Gesetzes werden einige wichtige Vorschriften desselben im einzelnen verlangt. Wenn wir die ethischen Vorschriften zunächst beiseite lassen und die liturgisch-religiösen betrachten, so finden wir das Sabbatgebot (Js. 56, 2—4; 58, 13; Jer. 17, 19–27; Ez. 20, 12—22; 22, 8; 44, 24, Reinigkeitsgesetze (Ez. 4, 14; 22, 26), Ehegesetze (Mal. 2, 10—16) und Speisegesetze (Dn. 1, 8–20; 2, 14). Beachtenswert ist gerade an den letzteren Stellen, wie die Folge der Gesetzestreue große Weisheit und Gotteserkenntnis ist. Trotz aller Anfeindung beharrten die Propheten auf ihrem Standpunkt: Weise (d. h. fromm) ist, wer über das Gesetz Gottes verfügt, wem es geistiges Eigentum und Lebenspraxis geworden ist. Nirgends aber wird das Gesetz mit seinen Vorschriften als ein Zwangsmittel dargestellt; es sollte ein Quell des Lebens und des reichsten Segens (Jer. 2, 13) für alle sein.

Besonders wichtige Forderungen des Gesetzes knüpfen sich an das Wort Opfer und Festfeier. Die Alternative heißt aber nicht: „Entweder Kultus oder Frömmigkeit"[1]), sondern Frömmigkeit im und durch den Kult ist die Forderung aller Propheten, auch schon des Amos. Der Kultus ist eben nur die in die Sinne fallende Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Die Propheten sind keineswegs opferfeindlich, sie sprechen durchaus nicht mit Verachtung von den äußeren Handlungen der Gottesverehrung, als wünschten sie nur eine solche aus vertrauendem Herzen[2]). Was sie verwerfen, ist der äußere Vollzug von Riten ohne entsprechende innere Gesinnung: „Weil dieses Volk mir nur mit seinem Munde naht und nur mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber fern von mir hält, und ihre Gottesfurcht (Frömmigkeit) nur angelerntes Menschengebot ist, darum werde ich mit diesem Volke wunderbar handeln" (Js. 29, 13). Wie aber diese und ähnliche Stellen gemeint sind, zeigt uns Mal. 1, 6—8. 13 f.: es handelt sich wirklich nicht um die Verwerfung der Opfer. Wie könnte sonst ein

1) H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels 1921, 343.

2) H. Gunkel, Die Propheten 1917, 86

Osee es als ein Unglück bezeichnen, daß Ephraim nach Ägypten wandern müsse, wo es doch keine Opfer darbringen könne (Os. 9, 3–5). Somit haben die Propheten den Grundsatz: Lieber kein Opfer als schlechte Opfer, schlecht im äußern Vollzug oder in der inneren Gesinnung des Opfernden (Is. 1, 10—14; Jer. 6, 20; 14, 12; Mal. 1, 6 ff.; 3, 8). Anscheinend absolut sind die Opfer verworfen in Is. 1, 15; 43, 23; Jer. 7, 21–28; 11, 15; Os. 6, 6; 8, 13; Am. 4, 4; 5, 21–25; Mi. 6, 6–8. Aber selbst die scharfe Stelle bei Amos zeigt, daß er die Opfer deshalb verwirft, weil sie als Bestechung Gottes aufgefaßt werden; daß besser als Opfer Recht und Gerechtigkeit seien (V. 24), ja, daß es eine Zeit gegeben habe, wo man gar nicht geopfert habe [1]) in der Wüste, und daß eine solche Zeit wiederkommen könne (V. 25—27). Auch Jer. 7, 21–23 will keineswegs leugnen, daß die Opfer nicht zu den göttlichen Verordnungen gehören, [2]) sondern, wie aus V. 23 hervorgeht, nur betonen, daß Gehorsam besser ist als Opfer (1. Sam. 15, 22) [3]); Opfer ohne Gottesfurcht aber wertlos seien. Is. 43, 23 will nur den Gedanken ausdrücken, daß die Opfer für Gott kein Wohlgefallen waren, sondern eher eine Last, eben weil die rechte Gesinnung fehlt. Gefordert sind Opfergaben bei Ez. 20, 40 und ihr Fehlen beklagt in Dn. 3, 38 (Vulg.). So ergibt sich denn auch für die Stellung der Propheten zum Opfer, daß es sich hier nicht um die legale äußere Leistung, nicht um den rituell richtigen Vollzug in erster Linie dreht, sondern um das religiöse Moment, um die Frömmigkeit; ist das Opfer kein Zeichen und kein Zeugnis für die Frömmigkeit des Opfernden, dann lieber nicht.

Vom Tempel ist bei den Propheten in mehrfacher Weise die Rede. Sie müssen warnen: der Tempel ist kein Fetisch (Jer. 7, 4), er wird sogar zerstört werden (Jer. 7, 12—14; 26, 6–9; Mi. 3, 9–12). Es ist bezeichnend, daß vor allem Jeremias eine solche Sprache führt. Seiner ganzen Veranlagung nach war er zu einer nüchternen Beurteilung der Lage erzogen, sein Drang nach Innerlichkeit ließ ihn vom Äußerlichen absehen, doch ohne daß er es verachtet hätte. Er lehnt nicht den Tempel als Gotteswohnung ab, sondern das blinde Vertrauen in den Tempel, ohne Gottesfurcht und Frömmigkeit.

---

1) Vgl. Cornelius a Lapide zur Stelle (Comm. in Amos proph).

2) Cornelius a Lapide (zur Stelle) hält die Ansicht für die richtigere, Gott habe nicht seinet=, sondern der Menschen wegen Opfer geboten.

3) Bemerkenswert ist, daß Matth. 9, 13 „Erbarmen“ statt „Gehorsam“ liest, wie übrigens auch Os. 6, 6, wonach Matth. zitiert.

Großes Vertrauen in den Tempel spricht aus den vielen Stellen, die sich mit seinem Wiederaufbau befassen (Is. 44, 28; Agg. 1, 2—15; 2, 3—10; Zach. 6, 15; 8, 9). Diese Arbeit ist eine unschätzbare Gottesgnade, lehrt Isaias; der Tempelbau ist ein Mittel, um religiös zu bleiben, lehrt Ezechiel[1]); er ist ein gutes Werk, lehrt Aggäus (2, 4), das in Kraft des Geistes Gottes vollführt wird (2, 5). Darum ist auch im neuen Tempel das Heil zu finden (2, 9). Gerade die letztere Stelle beleuchtet blitzartig die Stimmung der Frommen, als sie den zweiten Tempel sahen (vgl. Esdr. 3, 12). Es war nicht nur die Enttäuschung über die äußere Ärmlichkeit des Tempels; es war in Wirklichkeit eine religiöse Enttäuschung[2]), daß alles so ganz anders gekommen sei, als sie es erwartet und aus den Propheten herausgelesen hatten. Der neue Tempel war ihnen ein Symbol dieses „Ganz anders". Demnach steht auch hinter diesem Eifer der Propheten für den Aufbau des Tempels und den Segensverheißungen nicht kultische Engherzigkeit, sondern religiöse Tiefe, und die Frommen, die den Tempelbau förderten, waren nicht legalistische Kleinigkeitskrämer, sondern tiefreligiöse Menschen, die wußten, daß innere Frömmigkeit nach außen drängt, und daß vor allem der Wiederaufbau eines Volkes ohne religiösen Mittelpunkt undenkbar ist. Zudem ist die Verzögerung des Baues nicht allein auf politische Schwierigkeiten zurückzuführen, sondern schnöde Selbstsucht war das allergrößte Hindernis (Agg. 1, 4). So münden also auch diese Stellen in ihren tiefsten Gedanken in die der ersten Reihe ein: der Tempel ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Gottesdienst.

Noch eine dritte Reihe von Stellen begegnet uns bei den Propheten, es ist vor allem die grandiose Vision Ezechiels (Kapp. 40—48) vom neuen Staat im neuen Reiche Gottes[3]). Eine religiös-kommunistische Gemeinde baut sich vor dem Auge des Sehers auf, deren geistiger (und räumlicher) Mittelpunkt der Tempel ist. Man würde den Propheten sicherlich falsch verstehen, wenn man seine Angaben wörtlich, als Plan zu einem Tempelbau, auffassen wollte. Die Lösung steht im letzten Vers des 39. Kapitels: „Fortan will ich mein Antlitz nicht mehr vor ihnen verbergen, da ich meinen Geist auf das Haus Israel ausgegossen habe, ist der Spruch

---

1) P. Herzog, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel 1923, 109 u. bes. 129 f.

2) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus[13] 1920, 152 f.

3) Vgl. P. Heinisch, Das Buch des Propheten Ezechiel 1923, 190—230.

des Herrn Jahve." Der Tempel und alles, was damit zusammenhängt, setzt also ein vom Geiste Gottes erfülltes, geheiligtes Israel voraus (vgl. Ez. 43, 10 f.), ein Israel, das der Frömmigkeit lebt und im Tempel die sichtbare Gegenwart seines Gottes erfährt (Ez. 48, 35), der von dort aus seine Gnaden über die Völkerwelt in der wunderbaren Tempelquelle ergießt (Ez. 47, 1—12; Jo. 4, 18; Zach. 13, 1). In der Vergangenheit freilich ist Jahve vom entweihten Heiligtum ferngeblieben (Ez. 8, 6; 9, 7), in der Gefangenschaft mußte der Glaube an die Gegenwart Gottes einen Ersatz für den Tempel bieten (Ez. 11, 16), in der glückseligen Zukunft aber wird Jahve selbst unter seinem Volke wohnen so wirklich, wie der Tempel mit seinen Priestern, Leviten und deren Verrichtungen wirklich ist.

Der Ezechielische Tempel ist aber für den Propheten nicht nur wirklich; er ist auch vollkommen in seiner Lage, in seinen Maßen und seiner Einrichtung. Wie die Stiftshütte ein Abbild des himmlischen Heiligtums war, so soll auch der Tempel dieses Heiligtum darstellen. Noch näher liegt der Gedanke, daß bei Ezechiel schon die Idee hereinspielt, wonach diese Welt der Grundriß der zukünftigen ist, und alles von dem Drang beseelt wäre, sich in der kommenden Welt zu vollenden. Dann wäre Ezechiels Tempel das letzte und größte, was uns die alttestamentliche Prophetie über den Tempel und seine Bedeutung zu sagen gehabt hätte. Sicher ist aber doch so viel, daß der Tempel und der Tempeldienst keinem Propheten Selbstzweck ist, sondern Mittel zum Gottesdienst, daß dem Tempel und seinem ganzen Aufbau von Anfang an eine tiefe Symbolik[1]) innewohnte, deren Bedeutung wir heute nicht mehr sicher herausstellen können.

Die liturgische Frömmigkeit, wie sie sich in Opfer, Festen und im Tempel und Tempeldienst kundgibt, ist kein Gegensatz zur Einzelfrömmigkeit[2]), wie etwa in Ägypten, Babylon und vor allem in der griechisch-römischen Religion; denn auch altt. liturgische Frömmigkeit ist individuell und findet ihre höhere Einheit in Gott. Doch gibt es zwei Äußerungen der Frömmigkeit, die ausschließlich individuell sind: Gebet und Fasten. Das **Gebet**[3]) in allen seinen Formen

---

[1]) P. **Volz**, Die biblischen Altertümer 1914, 33; E. **König**, Theologie des A. T. 1922, 279.

[2]) P. **Herzog**, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel 1923, 60 ff. 73 ff.

[3]) J. **Döller**, Das Gebet im A. T. 1914; A. **Greiff**, Das Gebet im A. T. 1915 (= Alttest. Abh. V, 3).

nimmt bei den Propheten einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Es sind vorwiegend spontane Ausbrüche des Lobes und Dankes, des Jubels und Preises, des Bittens und des Flehens, teilweise sogar mit bitteren Verwünschungen und Gedanken der Rache (Jer. 11, 20 – 23) vermischt. Religionsgeschichtlich charakterisiert, gehört das Beten der Propheten zum primitiven Beten. Aber auch ein Mystiker kann primitiv beten, und er wird es, wenn er aus seines Herzens Fülle oder Leere betet. Das, was man mystisches Beten heißt, die Betrachtung und Versenkung in Gottes Sein und Walten, ist auch den Propheten nicht unbekannt. Die „Reden" des Propheten Isaias sind von Kapitel 40 an schließlich nichts anderes, als eine einzig große Betrachtung über Gottes Größe und Allmacht in Natur und Geschichte, ein Ezechiel (1, 28), Habakuk (2, 20), Daniel (10, 15) kennen die stumme Anbetung des sich ihnen offenbarenden Gottes ebenso, wie die Mystiker aller Zeiten. Dieses Schweigen, hervorgegangen aus „der entzückten Schau des höchsten Gutes" ist aber keine „affektlose innere Ruhe" [1]), sie ist im Gegenteil von höchster innerer Erregung begleitet. Nur stoische Ataraxie oder quietistische Apathie kennen in solchen Momenten innere Ruhe. Der Gegensatz zwischen mystischem und prophetischem Beten besteht nicht [2]). Aber auch beim Inhalt des Gebetes muß Heiler erklärten Mystikern „prophetische" Zugeständnisse machen. Es läßt sich nun eben einmal der Inhalt des Betens nicht schematisieren. Die Mystiker kennen in ihren Gebeten auch die Klage und Frage, die Bitte, sogar die Fürbitte. Wenn behauptet wird, das Beten der Propheten und Psalmen weise fast durchweg einen eudämonistischen Einschlag auf, und dieser dann in der nationalen Selbständigkeit Israels gefunden wird, so übersieht Heiler vollständig, daß diese Selbständigkeit im theokratischen Sinne gemeint ist, also Gottes Ehre und Größe und Herrlichkeit unter den Völkern herbeisehnt, gewiß ein Gedanke, der der Mystik durchaus angemessen ist. Die Affekte des Jubels, die sich in Lob, Preis und Dank äußern, sind wieder beiden Gebetsarten gemeinsam; wenn den Mystikern dabei ein „Überredenwollen" der Gottheit abgesprochen wird, weil sie nicht derartiges äußern, die Propheten aber naiv und primitiv genug waren, dies auch auszusprechen, so ist damit über den psychologischen Hintergrund des Betens nichts Verschiedenes ausgesagt [3]), verschieden sind nur die

1) Fr. Heiler, Das Gebet² 1922, 358.
2) Auch G. Wobbermin, Das Wesen der Religionen 1921/22, lehnt diese Unterscheidung ab.
3) Vgl. J. Hempel, Gebet und Frömmigkeit im A. T. 1922.

Äußerungen. Unverständlich ist es, wenn der Prophet Jeremias einerseits als Vater des Individualismus in der Frömmigkeit gilt, also eine Eigenschaft eines asozialen Mystikers erhält, andererseits aber doch wieder als „Vater des christlichen Gebetes" erklärt wird, d. h. als prophetischer Beter, der sich in seinen verzweifelten Kämpfen nicht zur Ruhe und Seligkeit, wohl aber zum Sieg in der Niederlage durchgerungen habe [1]). Diese Behauptung ist nicht mehr als ein Spiel mit Worten in Anlehnung an die glänzende Diktion und Erfindungsgabe Wellhausens, Tatsachen aber sind es nicht. Der Prophet findet seine Ruhe und die Kraft, zu wirken und zu leben tatsächlich nur in Gott, von dem er weiß, daß er der Herr Israels ist, auf den man trauen dürfe und müsse. Auch die Ergebung in Gottes Willen und Fügung ist den Propheten keineswegs so fremd, wie Heiler meint. Die Berufung eines Isaias und Jeremias (10, 23), das ganze Leben des Jeremias ist ja nichts anderes als ein Verzicht auf den eigenen Willen und ein Aufgehen im Gotteswillen. Der „Fromme", den uns Isaias im leidenden Gottesknecht zeichnet, ist eben deshalb fromm, weil er seinem Gott nicht nur sein Leben, sondern sein vernichtetes Leben im Sühneleiden für sein Volk geweiht hat. Sogar die Formel der restlosen Hingabe an Gott findet sich Ez. 37, 3: „Herr, das weißt du!" Freilich in der Bestimmung des mystischen Betens als einer Sehnsucht nach dem höchsten Gut, als einem unbestimmten und bestimmungslosen „Einem" [2]) können wir Heiler nicht folgen. Für uns ist der Gott der Mystiker derselbe, wie der der Propheten; nicht die monistische, pantheistische bzw. panentheistische Gottesvorstellung liegt der echten Mystik zugrunde, sondern die theistische. Und damit komme ich auf den Hauptpunkt zu sprechen. Bei der Bestimmung der Frömmigkeit aus ihrer bedeutendsten Äußerung, aus dem Gebet, kommt es in letzter Linie nicht auf die einzelnen Gebete, ihre Form, ihren Inhalt, ihre Veranlassung an, sondern auf die innere Gebetshaltung [3]), der sie aktuell entspringen. Als diese Gebetshaltung bezeichnen nun die Propheten eine demutsvolle Gesinnung (Is. 66, 2; Mi. 6, 6—8); wo diese fehlt oder gar Sünde herrscht, kann von einem rechten Beten keine Rede sein (Is. 1, 15; Jer. 11, 11; 15, 1; Ez. 8, 18; Mi. 3, 4; Zach. 7, 12). Ja endlich kommt die Gebetsinspiration von Gott selbst, der auf den Menschen einen Geist des Betens ausgießt (Zach.

1) l. c. 237—384.
2) l. c. 259. 409.
3) A. Mager, der Wandel in der Gegenwart Gottes 1921, 51.

12, 10), so daß er auf die Forderungen des Gottesgedankens hinhorcht, sie hört und gehorcht. So wird das Gebet zu einem Gottesdienst (ʿabad et haʾelohim), der Fromme ein Gottesknecht (ʿebed jahweh). Das Gebet hat nichts Magisches an sich, als ob es Gott bezaubern und bezwingen könnte; es gibt auch nicht erhörte Gebete, da nämlich, wo man nur betet und Worte macht (Js. 29, 13 f.), aber jene innere Gebetshaltung der Seele nicht hat. So ist das Gebet ein Brennpunkt der Frömmigkeit, „ein lebendiger Verkehr des Frommen mit dem persönlich gedachten und als gegenwärtig erlebten Gott, ein Verkehr, der die Formen der menschlichen Gesellschaftsbeziehungen widerspiegelt“ [1]). Das Gebet der Propheten erhebt sich zur Anbetung, wo sie Gottes Herrlichkeit erleben (Js., Ez., Nah., Hab., Soph., Zach.); sie versinken in andachtsvolles Schweigen angesichts des Herrn und beweisen uns so, daß ihre Gebete nur Kennzeichen eines tiefen, innerlichen Lebens sind, Zeichen echter Frömmigkeit.

Als weitere Äußerung der Frömmigkeit begegnet uns bei den Propheten das Fasten. Es ist entweder ein Fasten der Buße (Zach. 7, 5; 8, 19) oder ein Vorbereitungsmittel auf ein gutes Beten (Dn. 9, 3) oder Vorbereitung auf den Empfang der Offenbarung (Dn. 10, 2 f.). Überall aber wird auch für das Fasten die rechte Gesinnung gefordert und es wird als wertlos bezeichnet, wo diese Gesinnung fehlt (Js. 14, 12; Kap. 58; Zach. 7, 5). Somit ist auch das Fasten nicht nur ein legaler Akt, sondern auch eine religiös-sittliche Tat des Gehorsams gegen das Gesetz Gottes, geboren aus innerer Überzeugung, Gott damit zu dienen.

Bei all dem ist aber auffallend, daß von diesen Äußerungen der Frömmigkeit, abgesehen vom Gebet, bei den Propheten verhältnismäßig sehr wenig die Rede ist. Die Beschneidung wird gar nur als Herzensbeschneidung, als Entfernung alles unjüdischen Wesens, erwähnt (Jer. 4, 4; 9, 25 f.). Vielleicht dürfen wir darin ein Merkmal der prophetischen Frömmigkeit erblicken, die keine schematisierte Frömmigkeit sein will, sondern aufs Ganze geht, fromme Gesinnung pflegen und wecken will, aus der dann die frommen Werke sich von selbst ergeben.

b) Die andere Richtung, in der sich die Frömmigkeit der Propheten zeigt, ist die Nächstenliebe. Sie ist das eigentliche Thema der prophetischen Predigt, und in irgendeiner Form findet sich bei allen Propheten der Gedanke wieder: „Fromm ist, wer Recht und Gerechtigkeit übt“ (Js. 1, 16 f.; 3, 10; 56, 1 f.; 58, 2; Jer. 7, 5;

1) Fr. Heiler, Das Gebet² 1922, 491.

21, 12; 22, 3. 15 f.; Ez. 18, 59; Mi. 6, 8; 7, 2; Soph. 3, 12 f.; Zach. 7, 9 f.; 8, 16 f.). Ganz allgemein redet das Buch Daniel vom Halten der Gebote (Dn. 13, 3 Vulg.). Einzelne Forderungen, welche die Propheten erheben, sind: Keine Blutschuld, keinen Diebstahl, keine Vergewaltigung des Hilflosen, kein falsches Maß und Gewicht, keine Vorenthaltung des verdienten Arbeitslohnes, keinen Betrug und Wucher, keine Habsucht, keine Unkeuschheit bzw. keinen Ehebruch! Positiv fordern sie vor allem gerechtes Gericht, namentlich auch gegen Witwen, Waisen, Fremde und gegen die „Armen" d. h. die Frommen. Man sieht aus diesen Forderungen, in denen gerade die soziale Seite der Frömmigkeit sich zeigt, daß diese mit dem Leben rechnet und auf das Leben berechnet ist.

Dies geht auch aus den weitern Forderungen hervor, in denen Erbarmen und Mildtätigkeit (Is. 58, 7; Ez. 18, 5—9. 7. 16) empfohlen wird. Hier ist die Quelle der „Werke der Barmherzigkeit", die zu allen Zeiten das Kennzeichen echter Frömmigkeit waren. Sogar an das Problem der Feindesliebe rühren die Propheten. Sie empfinden Mitleid über feindliche Völkerschaften und sagen deren Begnadigung vorher (Moab: Is. 15, 5; 16, 3. 9. 11; 22, 4; Jer. 48, 36. 47; Edom: Jer. 49, 11; Ammon: Jer. 49, 6; Elam: Jer. 49, 39). Daß sie das Problem nicht gelöst haben, braucht den Wert ihrer Frömmigkeit nicht herabzumindern; die Frage ist die, ob es in der Christenheit des N. B. gelöst ist. Eine Ausstrahlung des Frömmigkeitsideals ist es endlich, wenn bei einer Reihe von Propheten ein unverkennbarer Zug zur Gemeinschaft vorhanden ist, eine Gemeinschaft, die zunächst nur das Volk Israel und Juda umschließt, sich aber dann weitet und alle Völker in sich aufnimmt. Das ist der Sieg des Ideals, das allen Propheten vorschwebte, und es ist nicht richtig, daß Jeremias im Individualismus stecken geblieben sei [1]). Auch seine Anschauungen münden in die Gemeinschaft ein, wie es bei einem antiken und zumal orientalisch orientierten Denken gar nicht anders möglich ist.

Richtig ist indes die Beobachtung, daß nicht alle Propheten in derselben Weise über Gottesdienst und über Nächstenliebe sprechen. Das mag in erster Linie damit zusammenhängen, daß wir nur sehr beschränktes Material zur Verfügung haben, das die Gedanken der Propheten nie ganz zur Darstellung bringt; weiter mußten sich die Propheten mit ihren Forderungen nach den Bedürfnissen ihrer Zeit richten und darum bald das eine bald das andere Moment

[1]) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13] 1920, 119 f.

mehr hervorheben. Dazu kommt noch, daß ihnen auch die Nächstenliebe zum Gottesdienst wird, ihnen, denen doch das ganze Leben Gottesdienst war. Wer freilich das Wesen der mystischen Frömmigkeit in der Hingabe und das der prophetischen in der Tat findet, der wird bei den Propheten wenig Mystisches erkennen. Doch beides sind nur zwei verschiedene Gesichtspunkte derselben Sache: die Frömmigkeit vom Standpunkte Gottes aus gesehen wird zur Hingabe, hithlahabuth, vom Standpunkt des Menschen aus aber zur ʿabodah, zur Tat. Eine reinliche Scheidung dieser Begriffe, wie wir sie schon im N. T. (in der Erzählung von Jesus bei Maria und Martha Lc. 10, 38–42) haben, kennen die Propheten noch nicht. Ihnen ist Gottesdienst und Nächstenliebe nur eines, die Erfüllung des in der Gottesoffenbarung kundgewordenen göttlichen Willens, dem sie sich gehorsam unterwerfen, weil sie erlebt haben, was dieser Gott und sein heiliger Wille für sie bedeutet. Ihr Frömmigkeitsideal, ein Wandel in der Gegenwart Gottes, erweist sich auch in der Praxis als das Richtige in eigenem Tugendleben, dessen Höhepunkte Gebet und Opfer, Gesetz und Nächstenliebe sind.

4. Typen der Frömmigkeit.

a) Das Frömmigkeitsideal der Propheten sollte nicht nur ein Ideal bleiben, es sollte in andern Leben werden, so wie es in ihnen selbst zum Leben ward. Darum kennen die Propheten verschiedene Typen, an denen sie ihr Ideal verwirklicht sehen und die sie deshalb als Vorbilder aufstellen. Solche sind die beiden großen Propheten Moses und Samuel; jener der größte aller Propheten, bekannt durch seine Treue und Hingabe (Nu. 12, 3; Sir. 45, 1 ff.), dieser ein Gottgeweihter vermöge seines Glaubens (Sir. 46, 13). Bei Jer. 15, 1 werden beide erwähnt als mögliche Fürsprecher für das Volk. Doch so groß ist die Schlechtigkeit des Volkes, daß sogar die Fürsprache solcher Männer bei Gott nichts mehr erreichen würde.

Ezechiel (14, 14 usw.) führt Noe, Daniel und Job als Muster der Frömmigkeit an. Ihre Frömmigkeit zeigt sich nach Sirach darin, daß Noe wegen seiner Sündlosigkeit der Gerechte und Fromme heißt (44, 17) und daß Job alle Wege der Gerechtigkeit innehielt (49, 9). Daniel, von dem Sirach uns nichts berichtet, gilt als ein frommer, gesetzestreuer Mann, der den Grundsatz hat, lieber sterben, als sündigen, der alles von einem frommen Gebet erhofft und auf seinen Gott sein ganzes Vertrauen setzt.

Vorbilder der Frömmigkeit durch ihr Leben sind auch die Nasiräer (Am. 2, 11) und dann die Rekabiten, die Jeremias (Kap. 35) erwähnt. Der Prophet rühmt sie, weil sie in allem ihrem Stifter, Jonadab ben Rekab, treu sind, während Israel seinem Gott und dessen Geboten, die doch sicher wichtiger und bedeutsamer sind, nicht gehorcht. Bemerkenswert ist, daß nur ihre Treue, aber nicht ihre Lebensweise als vorbildlich hingestellt wird. Mit Weltflucht und Entsagung hat also die Frömmigkeit der Propheten nichts gemein; sie ist ein Ideal, das für Menschen gilt, die in der Welt leben und arbeiten.

b) Bedeutsamer als Vorbilder der Frömmigkeit sind die Priester und die Propheten. Zwar werden die Priester bei den Propheten als schlecht gebrandmarkt (Am. 7, 10 ff.; Os. 4, 5; 5, 1; Mal. 1, 6). Aber eben daraus ersehen wir, wie sie eigentlich sein sollten, damit sie ihrem Ideal entsprächen und Vorbilder des Volkes würden, das ja berufen war, unter den Völkern der Erde die Stellung von Priestern einzunehmen (Is. 61, 1). Der Priester soll, einem Elias vergleichbar, ein Gesandter Gottes sein (Mal. 2, 7; 3, 23), er soll nicht sich selbst weiden, sondern die anvertraute Herde hüten, nicht in Trinkgelagen, Schmausereien und Ehebrechereien vorangehen, sondern seines heiligen Dienstes fromm walten (Os. 4, 4; Jer. 2, 8; 5, 31; Ez. 22, 26; Soph. 3, 4).

Die Propheten unterscheiden genau zwischen einem echten, von Gott gesandten Propheten, und einem, der aus sich selber redet, einem falschen Propheten (Jer. 28, 8). Letztere reden den Menschen zu Gefallen, sind wie die schlechten Priester auf ihren eigenen Vorteil aus, lieben Weichlichkeit und rufen Heil, wo kein Heil ist. Anders, mit eherner Stirn, wenn auch mit bebendem Herzen tritt der echte Prophet unter das widerspenstige Volk. Es ist insbesondere der Prophet Jeremias [1]), der uns in sein gequältes Innere schauen läßt (4, 19; 8, 18–23; 15, 10—20; 20, 7. 14–18); er ist wie Osee ein Mann der Schmerzen, an dem wir alle Züge des leidenden Gerechten bei Isaias wiederfinden. So zeigt gerade er den Heroismus der Frömmigkeit, die trotz innerer Kämpfe, ja Trostlosigkeit dem erkannten Willen Gottes treu bleibt. Damit sind die Propheten nicht mehr bloß Vertreter der Frömmigkeit; sie sind deren Vorbilder, ja Verkörperung geworden. Noch mehr, Gott selbst hat sie zu Symbolen, zu Bildern des Schicksals ihres Volkes gemacht, die in

[1]) P. Rießler, Der Prophet Jeremias (= Bibl. Zeitfr. VII, 5) 1914. bes. 28 ff.

ihrem eigenen Leben die Schicksale des Volkes widerspiegeln sollen (Osee, Jeremias, Ezechiel und in gewissem Sinne auch die andern Propheten). Was Nu. 11, 24—29 erzählt ist, gilt auch noch von der Zeit der Schriftpropheten: „Bestände doch das ganze Volk Jahves aus Propheten, daß Jahve seinen Geist über sie kommen ließe."

c) Eine eigenartige Klasse von Menschen, auf die Is. Loeb [1]) aufmerksam gemacht hat, finden sich in den Psalmen, in den Propheten und noch in einigen andern Büchern; es sind dies die „Frommen", die „Armen", die „Dulder", die „Demütigen" und wie sie sonst noch heißen. Wir haben es hier mit einer zunächst losen Vereinigung von Menschen zu tun, welche die Frömmigkeit in besonderer Weise pflegen. Sie begegnen uns schon bei Amos (2, 6 f.) und lassen sich unter irgendeiner Bezeichnung fast bei allen Propheten feststellen (Is. 11, 4; 14, 32; 29, 19; 32, 7; bes. oft von Kap. 40 an; Jer. 20, 12; Ez. 13, 22; 22, 29; Os. 14, 10; Hab. 1, 4; Soph. 2, 3; Zach. 9, 9). Ihre Leiden sind unerhört und zahlreich, schwer zu tragen und ungerecht; sie sind aber doch die eigentlich Gerechten, die noch etwas halten auf Gottesdienst und Nächstenliebe, die vor allem auf ein sittlich-religiöses Leben dringen (Is. 58). In ihren Kreisen lebt vor allem der Zug zur Gemeinschaft und zum Universalismus, sie stellen auch den „heiligen Rest" des Volkes dar, aus dem, als einem heiligen Samen, ein neues Israel erstehen soll. Im Buche Isaias erhalten sie außer ihren gewöhnlichen Namen noch die Bezeichnung: „Knecht Jahves" (41, 8; 42, 19; 43, 10; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20). Schon das Wort „Knecht" zeigt uns, daß es sich hier um Frömmigkeit, um Gottesdienst handelt; der Inhalt der angeführten Perikopen entfaltet das ganze Frömmigkeitsideal der Propheten. Besonders ist dann das Buch Joel das Buch der Frommen. Bei diesem Propheten ist schon die ganze Gemeinde fromm und hat in sich das Ideal verwirklicht. Die Frommen genießen besondere Vorteile bei Gott: bei Heimsuchungen werden sie verschont (Is. 65, 13; Ez. 9, 4), ja das ganze Volk wird ihretwegen verschont (Is. 63, 17; 65, 8); sie nehmen teil an der Auferstehung der Toten (Is. 24, 14—19; Dn. 12, 1. 3); sie sind eingetragen in das Buch des Lebens (Mal. 3, 16; Dn. 12, 1). Die „Frommen" entsprechen, daran ist kein Zweifel, dem Frömmigkeitsideal der Propheten; sie wandeln in Gottes Gegenwart, sind ihres Gottes sicher, ehren ihn durch Gottesdienst und Nächstenliebe und vor allem

1) Revue des études juives XXIII (1891) 1 und Forts.

durch die Geduld, mit der sie die Leiden dieser Zeit ertragen in der Hoffnung auf die kommende Weltzeit.

d) Die Idee des Messias beruht auf Offenbarung, und doch hat auch sie ihr menschliches Gewand. Auch der Messias [1]) erscheint bei den Propheten als der „Knecht Jahves" (Is. 42, 1—7; 49, 1—9; 50, 4—9; 52, 13—53, 12), als Hirte und König (Ez. 34; Zach. Kapp. 9—11). Zwar erhalten den Titel eines Knechtes Gottes auch Moses, (Mal. 3, 22), die Propheten selber (3. Kg. 18, 36; Am. 3, 7; Jer. 25, 4; 26, 5; Zach. 1, 6; Dn. 9, 6; 10, 17), Nebukadnezar (Jer. 25, 9); Cyrus trägt wenigstens die Züge eines solchen (Is. 44, 28: der Hirte; 45, 1: mein Gesalbter); der eigentliche Gottesknecht ist und bleibt aber doch der leidende Gerechte, der sein Leben einsetzt für sein Volk. Ein demütiges Gottvertrauen, das leidet und duldet, ist nun aber gerade das Kennzeichen jenes Kreises, den wir als die „Frommen" herausgestellt haben, und der „Fromme" ist seiner menschlichen Entfaltung nach eine Zusammenfassung des Volkes der Frommen in einer einzigen Person. Wir haben hier somit nicht etwa ein neues Frömmigkeitsideal, wie H. Gunkel [2]) meint; es ist nur eine neue Gelegenheit, wo sich das bekannte Ideal der Propheten bewährt durch Gottvertrauen im Leiden. Die Messiasidee ist auch nicht die Wurzel, aus der die Kreise der Frommen herausgewachsen sind [3]), sondern die Blüte, die aus ihm ersproßte, die aus ihm auch die Kraft zog, sich zur reifen Frucht weiterzuentwickeln. Die Leiden des Gottesknechtes sind keine passiven Tugenden, die ein Geschehenlassen bedeuten; sie erfordern ein Höchstmaß von geistiger Größe und Gottvertrauen. Wir haben hier somit wieder einen der Höhepunkte des prophetischen Frömmigkeitsideals, der uns einen Blick verstattet ins N. T., wo das, was die Propheten geschildert, Wirklichkeit ward. Das Sühneleiden für andere ist ein so neuer und unerhörter Gedanke, daß er als einzigartige Tat dargestellt wird, die höchste Bewunderung verdient; ihn als Ideal darzustellen, haben die Propheten nicht gewagt. Es blieb dies dem N. T. und der an ihm orientierten Mystik vorbehalten. Daß aber Isaias diesen Gedanken ausgesprochen hat, ist eine der größten religiösen Taten der Weltgeschichte, eine der heiligsten Offenbarungen, die das A. T. der Welt zu bieten hatte.

---

1) J. Fischer, Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht (= Alttest. Abh. VI, 4—5) 1916; Ders., Wer ist der Gottesknecht in den Perikopen? (Alttest. Abh. VIII, 5) 1922.

2) Die Propheten 1917, 103.

3) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13] 1920, 156.

5. Frömmigkeit und Uebel.

a) Mit dem leidenden Gottesknecht ist ein Problem berührt, das der Menschheit stets zu schaffen machte, das Problem des Übels [1]). Hier, wo wir es im Zusammenhang mit der Frömmigkeit zu besprechen haben, kommt für uns nur die Frage in Betracht: Wie reimt sich dem Frommen seine Frömmigkeit und sein Leiden zusammen, wie löst er den inneren Konflikt, daß Gott ihn auf diese Weise „lohnt"? Die Propheten empfinden dieses Problem in seiner ganzen Tragweite in ihrem eigenen Leben. Sie sind geächtet und verfolgt, ja mit dem Tode bedroht, nur weil sie Gottes Willen verkünden und seine Gebote halten, nur weil sie fromm sind (3. Kg. 18, 17; 21, 20; Am. 7, 12; Jer. 11, 18; Kapp. 19 und 20; Ez. 21, 5; Mi. 2, 6; Hab. 1, 2. 13). Doch auch im Leben der andern Frommen sehen die Propheten den Zwiespalt zwischen dem Versprechen Gottes und den tatsächlichen Verhältnissen: „Du trafest schwer den Bußfertigen und der Frömmigkeit Beflissenen" klagt Isaias (64, 4), Jeremias fragt: „Warum hat das Treiben der Frevler Gelingen, warum bleiben alle, die treulos handeln, unangefochten?" (12, 1 ff.) Ähnlich läßt sich Habakuk (1, 13) vernehmen, und auch der letzte der Propheten leidet noch unter diesem Weltproblem: „Es ist nutzlos, Gott zu dienen. Oder was hatten wir davon, daß wir uns an seine Ordnungen hielten ... Darum preisen wir jetzt die Übermütigen glücklich; nicht nur kamen sie vorwärts, als sie Freveltaten verübten, sondern sogar, als sie Gott versuchten, gingen sie straflos aus. Solches reden die, die Jahve fürchten, zueinander" (Mal. 3, 14—16). So ward denn die Frömmigkeit in ihrer Wurzel bedroht, wenn es nicht gelang, eine Lösung zu finden. Daß sie gefunden wurde, ist ein glänzender Beweis von der Tiefe der Frömmigkeit der Propheten.

b) Die Lösung erfolgt auf zweifache Weise. Ganz im Sinn der Freunde Jobs bewegen sich die Gedanken Ezechiels. Schlecht geht es nur dem Sünder: wenn es einem Menschen oder einem Volke schlecht geht [2]), so ist das eben ein Beweis, daß Sünden vorhanden sind. So zeigt denn Ezechiel, daß es dem Volke so schlecht geht wegen der Sünden der Väter; er sieht die Vergangenheit des

[1]) H. Schultz, Alttest. Theologie [5] 1896, 464 ff.; E. König, Theologie des A. T. 1922, 259.

[2]) Die Meinung J. Wellhausens, daß in der prophetischen Periode der Untergang des Volkes, in der nachprophetischen Periode aber die Leiden des Frommen das Problem sei, ist nach Ausweis der Stellen nicht richtig (Isr.-jüd. Religion [Hinneberg I, 4 [2]]), 1909, 34.

Volkes ganz schwarz vor Sünden (Kapp. 16 und 23); Sodoma sogar steht im Vergleich zu Israel gerechtfertigt da (16, 48; 24, 3–14). Der einzelne Fromme aber leidet seiner eigenen Sünden wegen (18, 25. 29; 33, 17. 20); das Sprichwort: „Die Väter haben Herlinge gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden" (Jer. 31, 29; Ez. 8, 2) gilt nicht. Die Verantwortung des Volkes betont auch Amos (3, 2: weil ich euch erwählte, suche ich euch heim; vgl. Os. 10, 9; Is. 5, 1–7; Jer. 13, 22 f.), aber ebenso die Verantwortung des einzelnen (Am. 9, 10; vgl. Jer. 9, 1–8). Gott zahlt zwar die Verschuldung der Väter an den Kindern heim, vergilt aber auch einem jeden nach seinen Werken (Jer. 32, 18). Die Stellungnahme im einzelnen ist noch nicht klar, sicher ist nur soviel: Die Sünde ist die Ursache der Heimsuchung.

Einem Verzicht auf Lösung kommt es gleich, wenn die unendliche Erhabenheit und Allwissenheit Gottes gegen die bangen Fragen des Menschen ausgespielt werden (Is. 46, 8–11; 55, 8 f. Jer. 12, 1; 18, 6; 32, 19). Verwandt damit ist die oft sich findende Vertröstung des Gerechten auf den schlimmen Ausgang des Frevlers (z. B. Is. 29, 19 f.); all die Drohreden der Propheten haben diesen Hintergrund. Es ist dies also eine Verschiebung der Lösung auf den „Tag Jahves", wo die Frevler vernichtet, die Gerechten aber gerechtfertigt werden. So wird die Gerechtigkeit Gottes im Sinn der Strafgerechtigkeit schließlich als Lösung der Frage angenommen. Bei Daniel (12, 2 f.) und Malachias findet der Ausgleich erst nach der Auferstehung statt. Man wird dann erkennen, daß die Frömmigkeit eben doch kein leerer Wahn ist (Mal. 3, 16–21).

Daneben finden sich aber auch ganz andere Gedankenreihen. Der Ausgangspunkt ist: Jahve ist gerecht im Sinn der Heilsgerechtigkeit; also dürfen wir Vertrauen haben, daß er an uns handle wie ein Vater und das Unheil wende (Is. 64, 7 ff.). Der verzagten Frage Habakuks wird die Antwort zuteil, daß der Fromme vermöge seines Glaubens sein Leben gewinnen werde (2,4), während Ezechiel versichert, Gott wolle nicht den Tod des Sünders, sondern, daß er sich bekehre und lebe (Kapp. 18 und 33). Daß sich auch Gedanken der Rache darein mischen (z. B. Jer. 12, 3 ff.; Hab. 2, 6—20) ist auf alttestamentlichem Standpunkt begreiflich. Solche und ähnliche Gedanken sind keineswegs nur Stimmungen[1]),

[1]) R. Otto, Das Heilige[5] 1920, 95, meint dies. J. Hänel betont mit Recht den Glauben der Propheten an eine sittliche Weltordnnng als Ausgangspunkt des prophetischen Wirkens (Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 209).

sie bahnen die wirkliche Überwindung des Zwiespalts an: die Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit angesichts des allheiligen Gottes, die kein bloßes „Kreaturgefühl" ist, sondern auf der festen Überzeugung von Gottes Gerechtigkeit und Vatergüte weiterbaut. So bringt tatsächlich wiederum der Glaube und die Erfahrung Gottes die endgültige Lösung dieses großen Problems der biblischen und prophetischen Frömmigkeit; es ist wieder der Wandel in Gottes Gegenwart, der über diese Schwierigkeit hinweghilft. Die Vollendung dieser Gedanken bringt Isaias mit seiner Offenbarung vom leidenden Gottesknecht, der sein Leiden als Sühne für seines Volkes Sünden trägt. Damit hat das Leiden durchaus Gegenwartswert; es wird zum Gottesdienst und zur Nächstenliebe, zu einer sittlichen Tat, die den Tod für jeden Egoismus bedeutet. Besonders ist es auch das Leben des Propheten Jeremias, der mit seinem Leidensmut den Frommen stets neuen Halt und neue Förderung gab[1]).

6. Frömmigkeit und Sünde[2]).

a) Die ganze Wirksamkeit der Propheten ist durchzogen von den Gegensätzen: Sünde und Gnade, Schuld und Heil, Verdammung und Verzeihung. Das Wesen der Sünde ist nach der Ansicht der Propheten eine Auflehnung gegen Gott (Jer. 2, 20. 31), eine Verachtung Gottes (Is. 1, 2—4), ein Abweichen vom rechten Weg und darum ein Verfehlen des Ziels (Ez. 16, 47). Somit ist die Sünde das gerade Gegenteil der Frömmigkeit, ein Wandeln auf gottwidrigen Wegen, Irreligiosität. Sie ist also nicht etwa nur kultische Verfehlung oder Bewußtwerden des Unwerts vor der unendlichen Majestät Gottes, sondern wirkliche moralische Schuld (Jer. 51, 5), die „Torheit" nebalah (Jer. 29, 33), also etwas Verabscheuungswürdiges, genannt wird. Sie wird geradezu zur Vermessenheit (ga'on: Am. 6,8; Is. 14,11; Ez. 7,11; sadon: Jer. 49, 16; Abd. 3; öfter das adj. sed), die spricht: Durch meine Kraft hab' ich's erreicht (Hab. 1, 11). Wenn die Propheten irgendwie ein Frömmigkeitsideal durchführen wollten, dann mußte ihr erster Kampf der Sünde gelten; denn wo sie herrscht, ist Frömmigkeit und Gottesfurcht unmöglich.

Der Ursprung der Sünde ist nach den Propheten in der menschlichen Selbstsucht gelegen, in dem „Eigenwillen", wie die „Deutsche

---

1) N. Peters, Die Religion des A. T. (Esser-Mausbach I⁴), 1921, 711; J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte⁶ 1907, 147.

2) E. König, Theologie des A. T. 1922, 249 ff.; H. Schultz, Alttest. Theologie⁵ 1896, 521 ff.

Theologie" es bezeichnet (Os. 13, 6; Ez. 22, 12). Die Macht der Sünde ist so groß, daß sie alle angreift (Is. 43, 27; 48, 8; 57, 3; Ez. 16, 3). Somit ist jeder zu persönlicher Sünde disponiert, aber nicht entschuldigt. Im einzelnen werden bei den Propheten besonders folgende Sünden gerügt: Abfall von Gott im Götzendienst, Gottlosigkeit, Gotteslästerung, Bundesbruch, soziales Unrecht, Ungehorsam gegen die Eltern, Habsucht, Betrug, Wucher, Lügen, Vorenthaltung des verdienten Arbeitslohns, Diebstahl, Bestechung, Bedrückung der Hilflosen und Schwachen, Unkeuschheit, Ehebruch, Trunkenheit, merkwürdig oft bei Ezechiel Blutschuld und Gewalttat. Bei Isaias und Daniel ist Hoffart die Sünde (Is. 2, 12—17; 3, 16—4, 1; 5, 21; 9, 8; 37, 22; 47, 8. 10; Dn. 4, 27; 5, 20. 22—28). So leuchtet auch aus der Sünde, ihrem Wesen, Ursprung und ihrer Verbreitung, ihren Einzelheiten das Frömmigkeitsideal der Propheten auf, sowohl in seinen Grundlagen, als auch in seiner praktischen Ausgestaltung: die Sünde ist das Gegenteil der Frömmigkeit.

b) Die Sünde wird gesühnt durch die Strafe und getilgt durch die Buße. Es wird nicht immer beides scharf getrennt, und bei der Strafe hat es oft den Anschein, als ob der Sünder ohne Buße vernichtet würde. Der Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe im persönlichen und im Völkerleben ist den Propheten, wie überhaupt dem ganzen A. T. durchaus geläufig (Is. 24, 6; Jer. 29, 18; Zach. 5, 3). Die Bekehrung bewirkt dann Gotteserkenntnis (Ez. 6, 7; 11, 10; 12, 5; 20, 26; 33, 29; 34, 30).

Die Arten der Strafe sind vorwiegend äußere: ungerechte Regierung (Is. 10, 1), Krieg (Is. 5, 26 – 30), die „vier schlimmsten Strafen": Schwert, Hunger, Pest und wilde Tiere (Ez. 14, 21), Israel verliert seine Stellung unter den Völkern (Am. 9, 7), ja das Volk wird völlig vernichtet (Am. 7, 7—9; 9, 1 – 4; Is. 6, 13; 9, 16 f.; 13, 9; 24, 1 – 9; Jer. 13, 14; Os. 13, 3; Soph. 1, 18), nur ein Rest wird gerettet werden (Am. 3, 12 – 15; 5 usw.; Is. 24, 6; Jer. 4, 27; 5, 10; 30, 11; 46, 28). Jerusalem, bzw. Sion hat ein verschiedenes Schicksal: es bleibt bestehen und in ihm der gerettete heilige Rest (Is. 10, 11 – 34) oder aber es geht auch zugrunde, wie die andern sündigen Städte (Jer. 15, 4). Die Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinde kommt nur Ez. 13, 9 vor, wobei an die bestehende und an die eschatologische Gemeinde gedacht ist. Eine förmliche Verfluchung, die an Dt. 28 erinnert, ist Mi. 6, 9 – 16 ausgesprochen. Die Beobachtung, daß Jeremias mehr das Wie der Strafe betont, Ezechiel mehr das Wen, dürfte richtig sein.

Bedeutsam ist nun aber, daß neben diesen äußerlichen Strafen auch die Strafe erwähnt ist, die in der Sünde selbst gelegen ist, der innere Unfriede (Is. 48, 22; 57, 21; 59, 8; 66, 24; Jer. 7, 19; 51, 51). Es entspricht dies wiederum ganz dem Frömmigkeitsideal, das ein Empfinden der Freude und Wonne in Gott in sich schließt und so naturgemäß bei widergöttlichen Handlungen eine gegenteilige Empfindung bewirken muß, die innere Unrast und Unruhe. Wir erkennen auch daran, wie tief innerlich die Propheten das religiöse Leben faßten und kannten.

c) Beide Arten der Strafe sollen zur Buße und Bekehrung führen, sollen das Bedürfnis nach Sühne und Entsühnung hervorrufen. Die Strafe weckt das Schuldbewußtsein (Am. 4, 6–11; Ez. 16, 52–55; 33, 10 f.); dieses schließt eine Mißachtung seiner selbst ein, wenn auch z. B. Isaias wohl weiß, daß die Strafe zur Verhärtung und Lästerung führen kann (Is. 22, 13). Trotz allem soll das Volk zur Einsicht in seine Vergehen und damit zur Reue über dieselben gebracht werden. Das ist der Hauptzweck der prophetischen Predigt. Aber auch den andern Weg kennen die Propheten, den, der zum Ekel über die Sünde führt (Ez. 20, 43). Er knüpft an die innere Strafe, an die Unruhe über die Sünde an; der Sünder erkennt, daß es „unheilvoll und bitter ist, den Herrn verlassen zu haben" (Jer. 2, 19), daß die Sünde nicht bloß Schuld, sondern Verunreinigung, Befleckung, Schmutz ist. Daraus entsteht der Drang nach Abwaschung; die Sünden sollen weiß werden „wie Schnee" und „wie weiße Wolle", wenn sie auch rot wären, wie Scharlach und Purpur (Is. 1, 18; vgl. 55, 7) [1]. Daß diese Buße tiefer und nachhaltiger wirkt, als die auf Grund der Einsicht in das Verfehlte der Handlungsweise, liegt auf der Hand. Sie ist uns wiederum ein Beweis von der Höhe der prophetischen Frömmigkeit

Noch einen Schritt weiter in der Bußgesinnung führt der Gedanke der Sühne, der Wiedergutmachung dessen, was der Sünder durch seine Tat verbrochen hat. Diese Sühne liegt zum Teil schon in der Strafe, die er als gerechte Vergeltung Gottes empfindet (Is. 33, 1; Jer. 50, 15; Ez. 16, 59). Andererseits kann der Mensch dem beleidigten Gott gegenüber gar keine entsprechende Genugtuung leisten; er kann sich nicht selbst entsühnen und entsündigen; er braucht. einen Erlöser. Der Gedanke ist nicht erst prophetisch; er ist sofort nach der ersten Sünde geoffenbart im Protoevangelium, aber die Propheten entfalten diesen Gedanken in mannigfacher Weise.

1) R. Otto, Das Heilige[5] 1920, 69 ff.

Für uns kommt hier nur die Tatsache in Betracht, daß der Erlöser durch ein Leiden der Sühne die Verschuldung tilgt und die Menschheit rechtfertigt; sein Leben und Sterben ist ein Opfer, Gott dargebracht für die sündige Menschheit. So löst sich nicht nur der Zwiespalt im Menschenleben zwischen frommem Leben und bösen Lebenserfahrungen; es löst sich auch der durch die Sünde hervorgerufene Zwiespalt zwischen Mensch und Gott.

Buße und Bekehrung besteht darin, daß ein völliger „Neubruch" gemacht wird, daß sich ein neuer Geist auf den Menschen niederläßt, der die Sünde aufgibt (Os. 10, 12; Jer. 4, 3; Ez. 18, 33; 20, 43; Zach. 12, 10). So soll also der Frevler umgewandelt werden; es muß eine Neuschöpfung werden, auf daß er wohnen könne „bei dem verzehrenden Feuer und weilen bei den immerwährenden Gluten" (Is. 33, 14; vgl. Mal. 3, 19 f.), während der Sünder von ihnen verzehrt wird. Jedoch nur echter, ungeheuchelter Buße ist dies verheißen; dagegen ist erheuchelte oder flüchtige (Os. 6, 1—5; Jer. 34, 8—22) wertlos und zieht ein noch viel schwereres Strafgericht herbei.

d) Doch auch vom Gegenteil der Bekehrung reden die Propheten, von der Verstockung. Sie wird an einigen Stellen (Is. 6, 9) auf Gott selbst zurückgeführt. Dies will aber nur so viel heißen, daß Gott eben der Herr über alles ist und alles lenkt und leitet, wie ja auch heute noch im Orient Gott im täglichen Leben und Denken eine weit größere Rolle spielt, als im Okzident, wo wir die Mittelursachen mehr zu betonen pflegen. Einen Widerspruch mit Gottes Heiligkeit oder Gerechtigkeit haben die Propheten darin nicht erblickt, noch die Verantwortung des Menschen aufheben wollen. Die Verstockung ist ihnen die Folge des Mißbrauchs der von Gott angebotenen Gnaden, also eine Strafe, die der Mensch sich selbst zuzuschreiben hat. Es liegt eine Tragik darin, daß das Ideal der Propheten gerade im auserwählten Volke auf solchen Widerstand stieß, daß sie fast auf jeder Seite ihrer Bücher über die Unbußfertigkeit und die Herzenshärte des Volkes klagen müssen, während Heidenvölker auf sie hören, sich bekehren und das Heil erlangen (Jonas).

7. Frömmigkeit und Erlösung.

a) Schon im Vorhergehenden mußte von Erlösung geredet werden im Zusammenhang mit der Einzelsünde; sie ist jedoch ein ganz bedeutsames Moment auch in der Gesamtentfaltung der Religiosität. Das Frömmigkeitsideal der Propheten findet seine volle

Verwirklichung in dieser gegenwärtigen Weltzeit nicht; Unbußfertigkeit und äußere feindliche Mächte lassen es nicht zur Entfaltung kommen. So wendet sich denn der Blick der Propheten in die Zukunft, auf die „kommende Weltzeit". Nicht als ob die traurige Gegenwart die herrliche Zukunft geschaffen hätte [1]); es ist Gottes Weltziel, daß er alles hinlenke zur Fülle der Zeiten; aber die trübe Gegenwart hat die Propheten heißer um dieses Ziel beten und inniger darauf hoffen gelehrt. Die Propheten verknüpfen nun Gegenwart und Zukunft, Errettung des Volkes aus nationalem Unglück und aus religiösem Elend, Gerichtstag vor der kommenden Weltzeit und vor der Ewigkeit so innig miteinander, daß es schwer fällt, all dies voneinander zu trennen. Sicher ist nur, daß, ehe die Erlösung des Volkes kommt, der „Tag Jahves" eintritt. Er ist nicht nur ein Ende, sondern immer auch ein Anfang, der Anfang des wahren Heils; das Ende der Frevler und der gottfeindlichen Mächte; er ist das große Opfer und Schlachtfest Jahves (Soph. 1, 7). Er kündigt sich durch gewaltige Zeichen am Himmel und auf der Erde an (Am. 8, 8; Agg. 2, 6. 21); man feiert keine Feste mehr, sondern leidet Hunger und Durst; man sucht ein Gotteswort und findet es nicht (Am. 8, 10–13); er bringt Krieg und Vernichtung, Bedrängnis sogar über die Frommen [2]) (Ez. 21, 8 ff.). So erweist sich Jahve heilig im Gericht (Is. 2, 19; 5, 16; 12, 6; Ez. 36, 22; 39, 7; Hab. 1, 12; 3, 3). Der Untergang des Volkes ist Jahves Sieg, ein Triumph des Rechtes und der Wahrheit, daher eine Stärkung für die Frommen. Die Stimmung der Frommen diesem Gerichte gegenüber ist Is. 24–27 trefflich geschildert: Furcht vor der erschreckenden Majestät des Richters, Entsetzen ob des Gerichtstags, Jubel und Freude ob des gerechten Gerichtes, das den Frommen Herrlichkeit bringt, den Gottesfeinden aber Vernichtung. Die demutvolle Bitte und Hingabe an Gott kann kaum inniger geschildert werden, als es in dem ergreifenden Gebet Is. 26, 8–19 geschieht. Froh ist darum auch die Aussicht auf die Zukunft. Ähnlich erzählt uns Daniel sein Gesicht über das Gericht (7, 10–14, 26).

b) Auf das Gericht folgt das Reich Jahves. Die Auferstehung des Volkes ist vorüber (Ez. 37), Juda und Israel, ja die ganze Welt geeinigt im Glauben an den einen Gott Israels; sie wohnen im heiligen Bergland Gottes (Is. 40–60; Mi. 5, 3;

[1]) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13] 1920, 54 f.
[2]) C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus [13] 1920, 46.

Soph. 3, 8); die Sünden sind getilgt; es ist eine heilige Gemeinde im geheiligten Land, im Reich der Frommen (Is. 56, 7; 66, 20; Ez. 20, 40; Jo. 4, 17). Überall herrscht Friede (Is. 2, 4; 9, 6; 35, 9; Mi. 4, 3 f.; Zach. 9, 12), Gotteserkenntnis (Is. 11, 9; 54, 13 f.; Jer. 31, 31—34; Jo. 3, 1 f.), Recht und Gerechtigkeit, ja der Retter selbst führt den Namen: „Jahve, unsere Gerechtigkeit" (Jer. 23, 6; Is. 1, 26; Ez. 11, 20); alles ist heilig (Is. 4, 3; 52, 1; 62, 12; Zach. 14, 20 f.). Das ist die herrliche Frucht, die dem heiligen Rest, dem Wurzelstumpf, entsproßt ist (Is. 1, 26; 6, 13; 10; 22; 11, 1; Mal. 3, 16 ff.). So ist die „verfallene Hütte" (Am. 9, 11) Davids wiederhergestellt. Was Wunder, daß die Propheten von diesem Tag mit überquellender Begeisterung sprechen, daß sie nicht Worte und Bilder genug finden, um seine Herrlichkeit in leuchtenden Farben zu malen, ist es doch die Herrlichkeit ihres Gottes und ihres Volkes, in dessen Licht dann die Völker wandeln (Is. 2, 5; 60, 3), ein herrliches Bild für den Wandel des Frommen in Gottes Gegenwart. Darum braucht man auch keine äußeren Zeichen der Gegenwart Gottes mehr; die Bundeslade wird nicht mehr erwähnt, ja sogar das Gesetz ist als äußeres Mittel nicht mehr vonnöten; denn es lebt geschrieben in den Herzen der Menschen (Jer. 33, 31).

c) Auch die Heiden[1]) nehmen teil an diesem Glück. Das lehren schon die ältesten Schriftpropheten (Am. 9, 7. 12). Es ist bei den großen Propheten das ständige Thema und im Buche Jonas sind die Heiden in ihrer Art frömmer, als der israelitische Prophet, der während des Sturmes, der seines Ungehorsams wegen ausgebrochen ist, schläft, während die Heiden zu ihren Göttern um Hilfe schreien und den Jonas zum Gebet auffordern müssen. Auch die Bekehrung Ninives und dessen Verschonung erfolgt gegen die Erwartung des unbarmherzigen Propheten. So werden denn auch die Heiden fromm und bitten um Belehrung über Jahves Weg und wandeln auf Gottes Pfaden (Is. 2, 1—4 = Mi. 4, 2). Jahve ist unter ihnen verherrlicht (Ez. 25, 7; 28, 22). Für das Glück und den Segen jener Zeit kennen die Propheten das gleiche Bild, das uns auch in den dionysischen Mysterien für Unsterblichkeit begegnet: „von Milch und Honig leben" oder „von Milch und Honig fließen"; beides bedeutet ein ewiges Leben ungestörter Freude und Wonne (Is. 7, 15. 22; Jer. 11, 5; 32, 22; Ez. 20, 6. 15).

[1]) P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im A. T. (= Bibl. Zeitfr. VIII, 1/2) 1916, bes. 29—65.

Das irdische Palästina, das immer ein armes Land war, kann nicht wohl damit gemeint sein. Palästina ist nur ein Symbol für ein anderes Land, das wirklich heilig ist, das Reich der Messias. Somit ist das Frömmigkeitsideal der Propheten ein allumfassendes, ein wahrhaft katholisches.

d) Auch das messianische Reich ist noch nicht vollkommen; darum bereitet ein Endgericht (Jo. 3, 9 ff.; Mal. 3, 2. 19. 23) das wahre Heil vor. Der Tod wird vernichtet (Is. 25, 8), ebenso die Sünder, die sich der messianischen Gnaden nicht würdig gezeigt haben (Jer. 11, 21–25; 44, 14. 28). Es folgt die Auferstehung der Gerechten (Mal. 3, 17; Dn. 12, 2 f.). Diese Zeit erst bringt die volle Ruhe und Seligkeit in Gott; sie erst bringt den vollen Lohn der Frömmigkeit für Individuum und Volk. So endet die Frömmigkeit der Propheten mit dem Glauben ans Jenseits, wo die Frommen im Lichte Gottes das ewige Licht selber schauen (Ps. 36, 10), d. h. zur innigsten Gemeinschaft mit Gott gelangt sein werden.

II. Teil. Das Wesen der Frömmigkeit.

1. Charakteristik der Frömmigkeit.

a) Fassen wir die Frömmigkeit, nachdem wir sie in ihren verschiedenen Teilen kennengelernt, als Ganzes ins Auge, so wird die erste Frage die nach ihrem religiös-sittlichen Werte sein. Dieser ergibt sich daraus, wie das Göttliche und sein Eingreifen ins Menschenleben bestimmt wird. Die Gottesidee der Propheten ist eine absolut erhabene, reiner Monotheismus. Dieser Eine Gott schwebt aber nicht in weltferner Einsamkeit irgendwo im Raum; er ist, obwohl transzendent, seinem Volke und jedem einzelnen Glied dieses Volkes nahe; er ist lauter Wirksamkeit; er tritt seinem Volke fordernd entgegen: Glaube, Hoffnung, Liebe, Anbetung, Opfer, Gehorsam sind die Leistungen, die er erwartet. Die Frömmigkeit besteht also keineswegs nur im Gotteserlebnis; sie ist wesentlich Gottesdienst. Dieser Dienst, den Gott verlangt, ist aber nicht nur ein befohlener; er soll auch aus dem Innern des Menschen als eine freie Leistung seiner Liebe geboren werden. Er wird dadurch zu einer sittlichen Tat von allergrößtem Wert, eine Tat, die dem Menschen sich von selber nahelegt, die ihm Freude bereitet: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus den Brunnen des Heils“ (Is. 12, 3) Die Frömmigkeit fühlt sich verpflichtet, zu sorgen, daß das Wort

Gottes nicht „leer“ zurückkehre (Is. 55, 11), daß es vielmehr als Gabe Gottes erkannt und als Aufgabe Gottes geübt werde.

Der Gottesgedanke wird aber durch die prophetische Frömmigkeit noch anders ausgewertet; er soll vor der Sünde bewahren und von der Sünde zurückführen. Bei aller Hochschätzung des positiven Moments in der Frömmigkeit dürfen wir doch dieses negative nicht gering anschlagen. Wenn das jüdische Volk sich schließlich trotz allem vor dem Götzendienst bewahrte und eine höhere Moral zeigte als alle andern antiken Völker, so war es das Frömmigkeitsideal der Propheten, das mächtig in dieser Richtung mitgearbeitet hat. Auch hier betonen die Propheten nicht nur äußerliche Momente, Strafe und Gericht; sie wissen ebensosehr innerliche anzuführen: die Liebe und Treue gegen den gütigen Gott, der sich dem Volk in so mannigfacher Weise kundgetan hat. Die Sünde ist also auch aus inneren Gründen schlecht und darum zu fliehen.

Der Wert der prophetischen Frömmigkeit zeigt sich schließlich darin, daß ihr Gott über alles geht. Das Gute und das Übel, Vergangenheit und Zukunft wie auch die Gegenwart liegen in seiner Hand. Sein Wirken ist nicht abhängig von Zeit und Ort oder den Werkzeugen, die er sich erwählte, oder von den Menschen, an die er seine Botschaft richtet: er ist über all dies erhaben und der Fromme hat die hohe Aufgabe, diesem erhabenen Gott ähnlich zu werden, also seiner Frömmigkeit Ewigkeitsgehalt zu geben. Wahrlich echte Frömmigkeit, die in Gott gegründet und geborgen ist!

b) Der praktische Wert der prophetischen Frömmigkeit geht daraus hervor, daß sie alle Verhältnisse des menschlichen Lebens ergreift und durchdringt. Alles wird auf Gott bezogen und durch ihn ist der Mensch gebunden; „Gott und Ich“ ist das vielfach variierte Thema. Der Mensch unterwirft sich Gott als seinem Herrn, der durchaus über ihn verfügt. Und doch soll damit die Freiheit keineswegs aufgehoben sein; die Propheten kennen ein Hören des göttlichen Willens, ohne daß der Mensch darnach handelt (Ez. 33, 31–33). Aufgabe der Frömmigkeit, ihr Zweck und Ziel ist es, den Willen so zu formen, daß er in Freiheit sich rückhaltlos seinem Gott hingibt, daß er darnach strebt, tugendhaft zu leben. Der Mensch soll Gott hingegeben, energisch sein, wie Gott selbst, er soll bereit sein, sich ganz für ihn einzusetzen, ja wie es der leidende Gottesknecht lehrt, sich sogar für ihn zu opfern. Das Wesentliche ist allerdings nicht die äußere Tat, sondern die Gesinnung, aus der sie hervorgeht (Joel 2, 13). Aber darüber kann kein Zweifel sein: Die

Frömmigkeit der Propheten ist eine Frömmigkeit der Tat: Sittlich gute Werke auf Grund der Gotteserkenntnis und Gottesliebe, das ist ihre echte Frömmigkeit und Religiosität. Mit spekulativer Durchdringung der Probleme wären die Propheten ihrer Aufgabe gar nicht gerecht geworden; sie wären Philosophen, aber keine Propheten.

c) Die Frömmigkeit der Propheten ist also eine durch den Willen bestimmte; ein aktiver Zug geht durch alles hindurch, was die Propheten lehren und leben. Nicht die Gotteserkenntnis ist das erste, sondern der Glaube an den sich offenbarenden Gott; die Gotteserkenntnis selbst ist nicht so sehr eine durch den Intellekt vermittelte, sie ist auch eine tägliche Erfahrung in einem auf Gott hin geordneten Leben. Das alles aber setzt nicht so fast Verstandeskräfte voraus, sondern Willensenergien, wie es sich bei der praktischen Richtung der Propheten ganz von selbst versteht. Die Propheten geben dem menschlichen Willen auch Motive, daß er sich dem geoffenbarten Willen Gottes unterwerfe; sie zeigen die Strafen der Sünde für Individuum und Volk, um den Willen zum Guten zu stärken; sie schildern die glänzende Zukunft des Volkes in ihren herrlichen eschatologischen Reden, um das Volk zu treuem Ausharren zu ermahnen. Der entscheidende Wert, den sie auf die äußere Betätigung der Religion legen, ist ein weiteres Moment, das uns auf das Hauptziel der Erziehungsarbeit der Propheten hinführt. Denn das wollten sie sein, Erzieher ihres Volkes, nicht etwa nur Prediger, die Erkenntnis vermitteln. Das Hauptgebiet, auf dem sich der Erzieher betätigt, ist aber das Gebiet des Willens; ihn zu kräftigen und zum Guten zu lenken, ist seine Hauptaufgabe. Dazu kommt noch, daß ihr dogmatisches Gebiet, das in erster Linie sich an die Verstandestätigkeit wendet, sehr klein war. Außer der Tatsache, daß Jahve der Gott Israels sei, hatten sie wohl kaum ein anderes Dogma.

Weil voluntaristisch, ist die Frömmigkeit der Propheten weiterhin auch individualistisch. Das rechte Handeln ist Sache der einzelnen. Der Individualismus ist keineswegs eine Erfindung des Jeremias, durch den die Prophetie zur Religion geworden wäre[1]); er ist so alt wie Israels Religion überhaupt, so alt wie die Religiosität. Fromm sein kann nur der einzelne und die Masse nur dann, wenn das Individuum fromm ist. Darum drängt auch Ezechiel, der einen Gottesstaat aufbaut, so sehr darauf, zuerst den einzelnen an seine

[1]) J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[6] 1907, 147

Verantwortung zu erinnern und ihn fromm zu machen. Aber auch die andern Propheten kennen ein persönliches Verhältnis Gottes zum Menschen, wie es uns bisher immer wieder begegnete. Ihre Predigt richtet sich freilich an die Masse, aber in der Masse an den einzelnen; denn ihre Forderungen konnten nicht von der Masse als solcher, sondern nur vom Einzelmenschen erfüllt werden; waren es doch sittlich-religiöse Forderungen, nicht nur kultisch-rituelle Vorschriften. So ist also die Frömmigkeit der Propheten echt, ja sie führt uns zu den letzten Tiefen und an die reinste Quelle, wir mögen sie unter jedem nur möglichen Gesichtspunkt betrachten.

d) In welche religiöse Kategorie gehört die Frömmigkeit der Propheten? Ist sie mystisch oder „prophetisch"? Bei dieser Frage scheiden sich die Geister in zwei große Lager: Wer von der dogmengeschichtlichen Schule A. Harnacks herkommt, wird dem A. T. und damit auch den Propheten Mystik absprechen müssen, wie denn auch J. Bernhart kategorisch erklärt: „Dem A. T. ist die Mystik fremd"[1]). Ebenso muß, wer mit N. Söderblom naturalistische Religionsgeschichte und Religionsphilosophie treibt, unterscheiden zwischen mystischer und prophetischer Frömmigkeit (Fr. Heiler). Andererseits ist nach M. Buber[2]) die mystische Anlage dem Juden angeboren und die jüdische Neomystik des Chassidismus[3]) sich bewußt, nichts anderes zu sein, als die direkte Fortsetzung der Frömmigkeit der Propheten. Nun ist man ja freilich über einen scharfen Begriff, was denn Mystik eigentlich sei, noch lange nicht einig; aber es gibt doch gewisse Grundvoraussetzungen, die bei jeder Erscheinung, die Mystik sein will, vorhanden sein müssen. Der Ausgangspunkt einer jeden Mystik ist das Ich-Du-Verhältnis zwischen dem Menschen und dem sich ihm offenbarenden Gott. Dieser wird erfaßt nicht durch das schlußfolgernde Denken, sondern im inneren Erlebnis. Die Mystik sucht den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf auszugleichen, nicht daß er verschwinde, sondern daß sich das Ich des Menschen dem Du der Gottheit unterordne, sich bei Wahrung seiner eigenen Persönlichkeit doch eins mit ihm fühle. Erinnern wir uns nun an die Bilder, unter denen die Propheten das Verhältnis zwischen Gott und Mensch darstellen: Vater und Sohn, Braut und Bräutigam, Mann und Weib,

---

1) J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922, 26.
2) M. Buber, Vom Geist des Judentums 1916, 97.
3) P. Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassiden, 1918. Auch B. Duhm, Die zwölf Propheten 1910, XI, anerkennt einen „mystischen Boden".

daß gerade das Wort für die höchste Gotteserkenntnis eine vollendete Einigung bezeichnet (jāda'), ein Wort, das sicher keine rationale Gotteserkenntnis bezeichnen, sondern besagen will, daß der Mensch „mit dem Ganzen der menschlichen Ausstattung, auch ihren alogischen Gaben und Kräften, Wille, Gefühl, Affekt und Phantasie die Welt nicht nur erklären, sondern zur vitalen, tiefer und eigentlicher, als logische Erkenntnis sie je vermitteln kann, besitzenden Gemeinschaft mit allem außer ihm gelange" [1]). J. Bernhart, dem ich diese Worte entnehme, nennt aber einen solchen Menschen einen Mystiker. Noch einfacher und klarer kennzeichnet das Wesen der Mystik C. Butler [2]): „Mystik ist das erfahrungsmäßige Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein". Daß bei den Propheten ein solches erfahrungsmäßiges Wahrnehmen vorhanden ist, wurde oben gezeigt bei der Gotteserfahrung der Propheten und bei der Bestimmung ihres Gebetslebens. Ausgangs- und Zielpunkt der prophetischen Frömmigkeit ist nicht die Natur und das All, auch nicht die Seele, es ist „das Letzte, Allgemeine, in allem und durch alles Waltende" [3]), es ist Gott. Er beherrscht das ganze Denken und Wirken der Propheten.

Die Wege freilich, auf denen die Propheten ihrem Ziele zugehen, sind verschieden, je nach Zeit und Veranlagung, gemeinsam ist aber allen der Anfang, der Weg der Entsündigung. So sehr tritt er in den Vordergrund, daß man die Propheten vielfach einseitig als reine Bußprediger auffaßte. Aber die Entsündigung ist ihnen nur Mittel zum Zweck, eine notwendige Vorbereitung und Begleitung zur Erleuchtung durch Gottes Offenbarung, die sie zu verkünden hatten; licht soll es werden in den Herzen der Menschen (Js. 60) und in der ganzen Welt, die dazu berufen ist, zur innigsten Gemeinschaft und Einigung mit Gott zu gelangen; alle sollen ja Gott erkennen. Dieser Weg ist nicht nur voll religiöser Kraft und Größe; er ist auch zu allen Zeiten als mystisch anerkannt worden; er birgt in sich ein Frömmigkeitsideal, das allen erreichbar ist.

Aber auch der außerordentliche Weg der Einigung mit Gott ist den Propheten bekannt, der der Ekstase. Auf ihren Höhepunkten geht auch die Mystik der Propheten in sie über, ja, sie wird für die

[1]) J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922, 11.
[2]) Zitiert in Benedikt. Monatsschrift (Beuron) 1923, V, 186. Einen falschen Begriff legt sich J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923, 178—189, zurecht.
[3]) J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922, 11.

messianische Zeit sogar als allgemeine Erscheinung vorhergesagt (Jo. 3, 1). Aber auch schon das Ergriffensein von der Nähe Gottes, der in seiner Gegenwart die Seele wundersam berührt, so daß sie in heiligem Schweigen in ihn sich versenkt, ist den Propheten keineswegs fremd (Is. 8, 16–18; Hab. 2, 20). Es wäre dann auch wirklich merkwürdig, wenn dem A. T. die Mystik fehlen sollte, da doch jede Religion in ihren Anfängen und ihren Höhepunkten mystisch ist, und die Religion der Propheten ist ein Höhepunkt.

Die Einwände gegen das Bestehen einer Mystik bei den Propheten (nicht alles bei den Propheten ist mystisch) lassen sich nicht halten, wenn der Begriff Mystik nicht von vornherein im Sinne einer pantheistischen bzw. panentheistischen oder einer quietistischen Mystik gefaßt wird. Das passive Verhalten des Mystikers ist nur Schein, denn das Schauen und Sichversenken ist höchste Aktivität der Seele, die bei den Propheten vermöge ihrer praktischen Richtung so sehr betont wird, daß man allerdings mehr den Gesetzgeber und den Bußprediger heraushört, wenn man nur an der Oberfläche bleibt. Falsch ist es auch, die Religiosität der Mystiker zu einer undogmatischen stempeln zu wollen. Es ist ein ganz verfehlter Versuch, modernes undogmatisches Christentum in die alten Mystiker und in die Propheten hineinzutragen. Gott gibt die Offenbarung und erst vermöge dieser Gottesgabe ist es dem Menschen möglich, zu Gott zu gelangen; dies ist ein Gedanke, der auch durchaus unverdächtige Mystiker beherrscht, und seinetwegen dürfen die Propheten nicht aus der Reihe der Mystiker ausgeschlossen werden.

Ähnlich steht es mit der Stellung der Mystiker zur Gemeinschaft. Der Mystiker wird einseitig als asozial dargestellt, als ob er die Gemeinschaft fliehe; Gott und die Seele seien ihm alles. Die prophetische Frömmigkeit hingegen sei durchaus sozial. Nun sind aber doch einerseits Jeremias und Ezechiel als typische Individualisten anerkannt, und so manche Propheten tauchen aus der Einsamkeit der Wüste oder ihres Berufes auf, erfüllen den Auftrag Gottes und verschwinden wieder. Andererseits stimmt der Satz vom asozialen Mystiker nicht einmal. Auch die echten Mystiker hängen an der Gemeinschaft und legen den allergrößten Wert darauf, nicht nur die eigene Seele zu retten, sondern auch die des Nebenmenschen. Ja, es scheint geradezu eine Tendenz der Mystiker zu sein, zunächst in der Abgeschlossenheit sich Kräfte zu sammeln und dann sich ganz in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen. Mir scheint die ganze Fragestellung verfehlt zu sein. Das letzte Ziel.

der Frömmigkeit ist nicht die Seele und nicht die Gemeinschaft, sondern Gott durch und mit der Seele und der Gemeinschaft. Diese Überhöhung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft bringt der Prophet Isaias mit der Offenbarung vom leidenden Gottesknecht, die eine Blüte der Mystik darstellt, die sich am Kreuz des Weltheilandes erst voll entfaltete und in den größten Mystikern aller Zeiten immer wieder aufs neue erblühte. Allerdings den tiefsten Sinn des einzelnen in der Gemeinschaft als einer Gnadengemeinschaft kennen die Propheten noch nicht. Wohl mochten sie ihn ahnen, wenn sie von einem neuen Opfer weissagten (Mal. 1, 10 f.). Das Opferblut des A. T. war eben nur ein Vorbild des Blutes, das im N. T. eine wahre, innere Gemeinschaft der Menschen unter sich und mit Christus schaffen sollte, der „Tempel" nur ein Schatten der „Kirche", die Christi Leib ist. Wir spüren aber in allen hier in Betracht kommenden Stellen (z. B. Is. 65, 18; Jer. 31, 7; Ez. 43; Agg. 2, 9) ein Ahnen des kommenden Glücks und eine heiße Sehnsucht, dieses neue Reich der Gemeinschaft des einzelnen und aller in Gott zu erleben.

2. Motive der Frömmigkeit.

a) Es war schon oben davon die Rede (S. 19), daß der Gottesgedanke den Propheten zwei Motive darbietet, die zu einem frommen Leben aneifern sollen. Furcht und Liebe werden in der Seele des Frommen wach bei der Betrachtung und in der Erfahrung des göttlichen Wesens. Die Propheten kennen alle Grade der Furcht, angefangen von der knechtischen Furcht vor Gottes Strafe, ein Merkmal eines bösen Gewissens, bis zur Scheu vor Gottes unbegreiflichem Wesen, ja hinauf zur Ehrfurcht vor seiner erhabenen Majestät. All dies spielt durcheinander und löst im Menschen die verschiedensten Affekte und Entschlüsse aus. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung der Gottesname: „der Heilige". Schon Amos (2, 7) bringt diesen Namen in Gegensatz zur Sünde, ebenso vor allem Ezechiel, aber auch Isaias und Jeremias. So wird diese Gottesbezeichnung zu einem Motiv für ein sündeloses, dem Vorbilde Gottes entsprechenden Leben, zugleich auch ein Motiv der festen Hoffnung, daß der Heilige sein Land und Volk nicht weiter mehr entweihen und entheiligen lassen, sondern die Feinde Gottes und des Gottesvolkes bestrafen werde; der Heilige Israels wird zum Erlöser seines Volkes (Isaias). Aber auch die andere Gedankenreihe knüpft sich an diese Gottesbezeichnung an. Gott will sich, vor allem bei

Isaias, dadurch auch als der Herr und Schöpfer seines Volkes erweisen. Er ist die „furchtbare Majestät", der gegenüber der Mensch nur das schwache Geschöpf ist, das vor ihm wie vernichtet in tiefstem Schweigen daliegt (Ez. 1, 28; Hab. 2, 20). Den Sündern innerhalb und vor allem außerhalb seines Volkes erscheint dann der heilige Gott in seinem furchtbaren Zorne [1]). Genau so soll nun auch der Fromme sein. Er soll eifern für seinen Gott, wie ein Elias (3. Kg. 19, 10); er spricht von Rache gegen seine Widersacher; er wünscht die Vernichtung aller Gottesfeinde wie ein Jeremias. Unter diesem Gesichtspunkt verlieren sonst etwas anstößige Stellen gar viel von ihrer Härte. So wie Gott im Gericht heilig und zugleich furchtbar ist, so sind auch seine Gesandten; das unmittelbare Ergebnis einer tiefen Gotteserfahrung liegt hier noch offen und unverfälscht zutage. Ein solcher in den Tiefen seiner Seele aufgewühlter Mensch fühlt sich aber mächtig von der Gottheit ergriffen, ihr verpflichtet und verantwortlich. Vor allem auch drängt es ihn, sich der Gottheit wert zu machen dadurch, daß er alles Ungöttliche aus seinem Leben ausschließt, daß er danach strebt, in die Sphäre des Göttlichen aufgenommen zu werden, durch Entsündigung und Entsühnung sich des göttlichen Lichtes teilhaft zu machen. So führt das Motiv der Furcht, das nicht durch irgendwelche Schreckmittel von außen erweckt, sondern durch den Gottesglauben und das Gotterleben unmittelbar gegeben ist, zur Gottheit hin. Auch hier zeigt sich der überragende Wert des Gottesgedankens, daß „die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit", d. h. der Frömmigkeit ist (Ps. 111, 10; Prov. 9, 10). Die äußerliche Furchterregung, die sich ebenfalls sehr häufig bei den Propheten findet, hat diesen Erfolg, die Menschen fromm zu machen, weder bei den Propheten, noch bei uns. „Lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot!" (Is. 22, 13), hieß es damals und heute. Wer aber immer vom Gottesgedanken erfaßt war, der ward im Innersten erschüttert und von heilsamer Furcht durchdrungen. Diese regelte von nun an sein Denken und Handeln nach Gottes heiligem Willen, der sich ihm geoffenbart hatte.

b) Weit spärlicher als das Motiv der Furcht ist das Motiv der Liebe verwendet. Und doch, wo immer Gottes Liebe zum Volke redet (oft in Osee und Ezechiel; ferner z. B. Is. 43, 4; 63, 9; Jer. 2, 2; 12, 7; 31, 3; Soph. 3, 17; Mal. 1, 2), sind

[1]) R. Otto, Das Heilige[5] 1920, 7 ff.

es immer die höchsten Forderungen, die Gott stellt, die bittersten Enttäuschungen, die er seinem Volke vorhalten muß, die trostreichsten Verheißungen seiner Erlöserliebe, sind es immer Aussprüche von solcher innerer Gewalt, daß sie geradezu unwiderstehlich sind. Dieses Unwiderstehliche liegt nun doch wohl darin, daß Gott, der Unendliche, sich zum endlichen Menschen in fürsorgender Liebe herabgibt, daß er ihn betreut, wie eine Mutter ihr Kind (Js. 66, 13), wie ein Vater seinen Sohn, ein Mann seine Frau (vergl. oben S. 20 f.); so groß ist seine Liebe, daß er keine Worte mehr findet und schweigt (Soph. 3, 17). Noch mehr als bei dem Motiv der Furcht drängt sich naturgemäßer hier das hervor, was nicht ganz mit Worten und Begriffen zu sagen ist. Schon die Vergleiche beweisen dies. Die Geschichte des Volkes, die gerade in diesen Partien beigezogen ist, soll nicht etwa beweisen, daß Gott sein Volk geliebt hat; es sollte die Liebe seines Gottes empfunden und erfahren haben. All dies, die Betrachtung des göttlichen Waltens in der Geschichte und die Betrachtung des göttlichen Wesens als solchem, alles, was von Gott geglaubt und erlebt wurde, soll im frommen Menschen das Wollen anregen, daß er sich Gott hingebe, nach ihm verlange (Js. 26, 9), ihm diene, ihn liebe. Wie immer, so zeigt sich auch hier, daß die Propheten beide Wege gehen, den äußeren des Lehrens und den inneren des Erfahrens. Bedeutsam ist für uns aber, daß sie nicht an der Oberfläche haften bleiben, sondern das Leben des Frommen mit einer tiefen Sehnsucht nach Gott erfüllen und ihn so aufs innigste mit Gott vereinigen, seiner Frömmigkeit ein Motiv geben, das nicht nur von außen her an sie herantritt, auch nicht rein psychologisch, sondern sittlich ist und im Innern der Seele verwurzelt wird und sich deshalb viel dauerhafter und wirksamer erweisen muß.

3. Folgen der Frömmigkeit.

a) Vielleicht wäre es richtiger, anstatt Folgen der Frömmigkeit „Eigenschaften“ der Frömmigkeit zu sagen. Denn die beiden Erscheinungen, Freude und Friede, die hier zur Sprache kommen, sind so sehr mit der Frömmigkeit verknüpft, daß sie eher als deren Eigenschaften oder Eigenart erscheinen. Unmittelbar mit der Frömmigkeit gegeben, ja aus ihr geboren (Js. 12, 3) ist die innere Freude des Herzens. Sie entspringt der durch die Frömmigkeit gewonnenen inneren Freiheit, die ich in der Formel: „auf den Höhen

des Landes wohnen", bzw. „einhergehen" ausgesprochen finde. Wie der Blick von der Bergeshöhe in die weite Landschaft das Herz weitet und froh macht, so auch der geistige Blick von der Bergeshöhe, auf die Gott den Frommen gestellt hat, er, der selber über Bergeshöhen einherschreitet (Am. 4, 13; Mi. 1, 3 von Gott; Js. 58, 14; Hab. 3, 19; Bar. 5, 5; auch in Dt., den Pss. und Sir. von den Frommen). Es ist eine siegesfrohe Frömmigkeit, wie sie uns schon aus dem Deboralied entgegenjubelt, die Freude über Gottes Sieg und Verherrlichung. Nicht der äußere reiche Segen der Frömmigkeit, den die Propheten überreichlich schildern, ist also der erste Grund der Freude. Habakuk hat uns sogar das schöne Wort hinterlassen: Auch wenn das irdische Glück fehlt, „will ich dennoch fröhlich sein in Jahve, will jubeln über meinen Gott, der mein Heil ist!" (3, 17 f.). Es ist der Heilige Israels, der für den Frommen eine unerschöpfliche Freudenquelle bildet (Js. 41, 16), die Freude über das erlangte Heil (Js. 55, 12; Soph. 3, 17), die so groß ist, daß die Völker beben und zagen werden; denn in ihr gibt sich die herrliche Majestät Gottes kund (Jer. 33, 9). Und gerade den Ausgangspunkt und Grund der Freude haben die Propheten richtig getroffen mit dem Wort für Gott, das sie in ihren Freudenschilderungen lieben: Gott ist Licht (Js. 2, 5; 9, 2; 10, 17; 58, 8; 60, 1. 3. 19; Mi. 7, 8); auch Israel wird ein Licht sein für die Völker (Js. 49, 6) und der Schrecken des Gerichstags wird sich vor allem darin zeigen, daß er nicht Licht, sondern Finsternis ist, darum sind diese Tage auch freudeleere Tage.

Die Freude, die der Fromme erfährt, ist demnach nicht rein äußerlich, wenn auch die Propheten nicht kargen mit den Schilderungen des Segens der messianischen Zukunft. Daß sie, im Unterschied von N. T. (1. Kor. 2, 9; 2. Kor. 12, 2–4), es vermögen, die Segensfülle positiv anzugeben, ist allerdings ein geringerer Grad der Erkenntnis; er beweist uns aber nur, daß die volle Entfaltung der Frömmigkeit dem A. T. noch nicht gegeben war, daß erst der menschgewordene Gottessohn uns die Vollendung brachte, wo das Glück der Frommen unaussprechlich ist.

b) Wo solche Freude herrscht, die aus einem frommen Leben geboren ist, das nicht sich selbst rühmt, sondern in Gott seinen Ruhm hat (Jer. 9, 22 f.), da muß sich auch das von den Propheten oft wiederholte Wort vom Frieden erfüllen. Auch er begleitet die Frömmigkeit und zeichnet sie aus. Ein Kennzeichen der falschen Propheten ist es, Friede und Heil zu versprechen und das Versprochene

nicht zu halten (Jer. 6, 14; 8, 11; 14, 13; 23, 17; Ez. 13, 10. 16; Mi. 3, 5). Sie können es auch nicht halten; denn „die Gottlosen haben keinen Frieden" (Is. 26, 12; 48, 22 = 57, 21), weil sie den Weg zum Frieden nicht kennen (Is. 59, 8) und die Strafe der Sünde die Entziehung dieses köstlichen Geschenks der Frömmigkeit ist (Is. 8, 15; 14, 19; 16, 5). Dieser innere Friede, eine Folge von Weisheit und Gotteserkenntnis (Is. 33, 6), wird ein besonderes Kennzeichen der messianischen Zeit sein (Is. 32, 17f.; 48, 18; 66, 12; Ez. 37, 26; Agg. 2, 9; Zach. 8, 19). Er wird ein friedliches Gottesreich begründen, in dem die Kriegswaffen zu Friedenswerkzeugen umgeschmiedet werden (Is. 2, 4; Mi. 4, 3), wo der Messias selbst den Namen „Friedensfürst" (Is. 9, 5; vgl. Zach. 9, 10) führt, wo die ganze Natur in friedlicher Eintracht zusammenlebt (Is. 11, 6—9; 65, 25). Der innere Friede der Seele und der äußere Friede in der Welt und in der Natur sind eine herrliche Folge der Frömmigkeit.

So führt denn das Frömmigkeitsideal der Propheten, wir mögen es in seinen Teilen oder als Ganzes betrachten, uns immer wieder auf denselben Punkt zurück: Wandel in Gottes Gegenwart, die von dem Frommen erfahrungsgemäß wahrgenommen wird und von deren Wirklichkeit er überzeugt ist. Verschieden sind nur die Mittel und ihre Anwendung, um zu diesem Ziele zu gelangen. Insofern nur kann man von einer Entwicklung des Frömmigkeitsideals sprechen. Alle die Eigenheiten, welche als charakteristische Form der einzelnen Propheten aufgeführt werden, sind zeitlich und persönlich bedingt, haben aber mit einer eigentlichen Entwicklung der Frömmigkeit nichts zu tun. Zudem ist derselbe soziale Unterton bei allen Propheten mehr oder weniger deutlich herauszuhören. Die Liebe Gottes ist nicht nur ein bei dem Propheten Osee beliebtes Thema; auch Jeremias weiß glühend davon zu reden. Individuell ist nicht erst Jeremias; schon Osee spricht von dem Herrn, *deinem* Gott. Nicht erst ein Isaias kennt den Begriff der Weltgeschichte; er ist bei Amos ebenso vorhanden. Auch brachte das babylonische Exil durchaus keine völlig neue Stufe der Religiosität, wie C. H. Cornill meint, ist doch Ezechiel nach ihm wesensverwandt mit Isaias. Er kennt *einen* Hauptgedanken, der sich von Amos bis Malachias verfolgen läßt; im Buch Jonas leben Osee und Jeremias wieder auf, wie denn auch der sog. Deuterojesaia und Tritojesaia die Ideen des Isaias aufnehmen [1]). So hat bei allen Propheten Israel den herrlichen Beruf,

[1]) Der israelitische Prophetismus [13] 1920, 110/111; vgl. 162; 68, 138; 170.

Weltprophet zu werden; Israel ist der Knecht Jahves und Jahve ist der Herr der Welt. Gotteskinder zu werden, ist der Beruf aller Menschen, sie dazu zu machen, der Beruf aller Propheten.

So stehen sie vor unserm geistigen Auge da, groß und tiefreligiös, selbst ein Vorbild dessen, was sie lehrten und forderten, mit einem Frömmigkeitsideal, das erst in unsern Tagen wieder in seiner ganzen Bedeutung erkannt wird. Möchten die Propheten Führer sein, daß es von recht vielen erreicht werde!

Inhalt zu Heft 2.

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,80
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,80
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,60
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,80
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,60
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,80
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,80

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,80
2. Derselbe, Kirche und Papsttum – eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,80
3./4. † P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 3. Aufl. 1,60
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,80
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,80
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,80
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. 3. Aufl. —,80
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,60

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,80
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,80
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,80
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,60
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,60
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,80
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,60
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,60

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,60
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,80
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,60
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,60
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,80
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,60
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,60

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,60
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,80
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,80
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,80
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,80
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,60
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,80
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,80
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,60

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,60
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,60
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,60
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl. 1,60
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,60
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,80
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,60
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,60
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung 1,60
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament 2,—
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient 2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 2,—
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 2,—
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort“ im AT und im Alten Orient. 1,60
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8—9 u. die synopt. Frage. 1,—
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,60
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 2,—
6./7. Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern. 1,60
8./9. Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament. 1,60
10/12. Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. 2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie. 1,40
3./4. Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten.
5. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johanesevangelium Kap. 7.

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:

Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Friedrich Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Die soziale Frage im N. T.
Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff, Ehe und Familie bei den Hebräern.

Die früheren Folgen, sowie einzelne Hefte sind durch alle Buchhandlungen jederzeit zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.